Cosa hanno in comune Jaques Lacan e Umberto Bossi?
Che rapporti intercorrono tra la Legge e il Porno?
Una scultura di Michelangelo e un programma televisivo hanno la stessa incisività?
Se la realtà umana è fatta di parole, è come linguaggio che si articola e come "testo" che si può leggere, con le sue strategie espressive, i suoi escamotage linguistici, le sue metafore e i suoi espedienti narrativi. Sotto di essi scava l'ansia del contemporaneo, con la sua fame di realtà, in cerca di un significato che non abbia bisogno d'interpretazione.
Seduzione dell'opera aperta guarda questa ansia e il suo lavoro su quella scenografia di parole chiamata "realtà", scomponendosi e adattandosi al suo oggetto, mostrando che "l'opera è aperta in base al suo grado di seduzione".

Antonio Romano (Bari, 1985) è laureato in Scienze Politiche e in Filosofia. Ha scritto diversi libri di narrativa, approfondendo e sperimentando soprattutto le possibilità strutturali e funzionali del genere poliziesco come genere d'indagine totale. Autore della rubrica "Guida ragionata al pour parler" per *ifioridelmale.it*, ha scritto per la rivista *Agalma* ed è enigmista per *Atlas Magazine*.

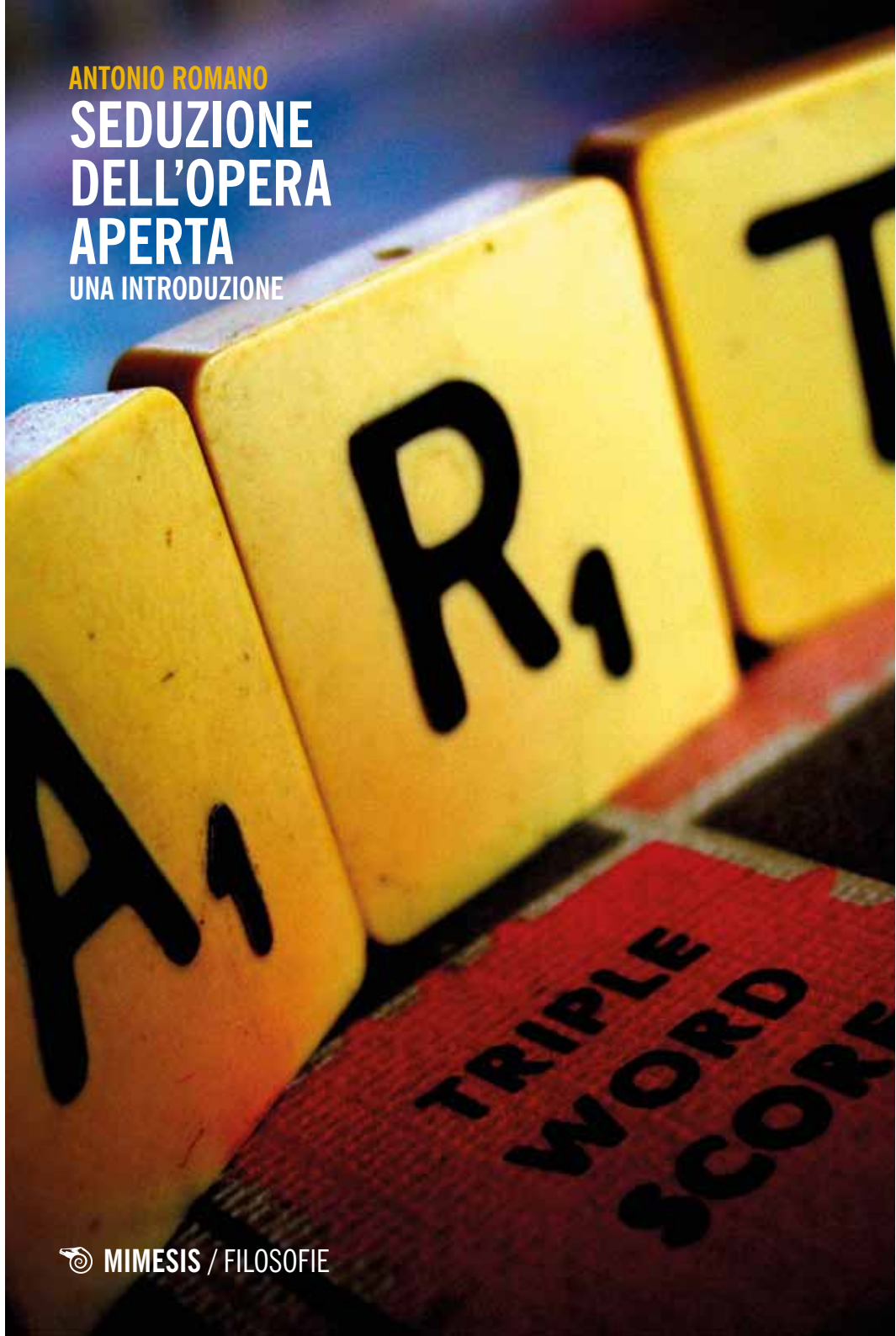
ISBN 978-88-5752-xxx-x

Mimesis Edizioni
Filosofie
www.mimesisedizioni.it

00,00 euro

ANTONIO ROMANO **SEDUZIONE DELL'OPERA APERTA**

MIMESIS



MIMESIS
FILOSOFIE

N.

Collana diretta da *Pierre Dalla Vigna* (Università “Insubria”, Varese)
e *Luca Taddio* (Università degli Studi di Udine)

COMITATO SCIENTIFICO
Paolo Bellini (Università degli Studi dell’Insubria, Varese-Como)
Claudio Bonvecchio (Università degli Studi dell’Insubria, Varese-Como)
Mauro Carbone (Université Jean-Moulin, Lyon 3)
Morris L. Ghezzi (Università degli Studi di Milano)
Giuseppe Di Giacomo (Università di Roma La Sapienza)
Enrica Lisciani-Petrini (Università degli Studi di Salerno)
Antonio Panaino (Università degli Studi di Bologna, sede di Ravenna)
Paolo Perticari (Università degli Studi di Bergamo)
Susan Petrilli (Università degli Studi di Bari)
Augusto Ponzio (Università degli Studi di Bari)
Luca Taddio (Università degli Studi di Udine)
Valentina Tirloni (Université Nice Sophia Antipolis)
Antonio Valentini (Università di Roma La Sapienza)
Jean-Jacques Wunemburger (Université Jean-Moulin Lyon 3)

Antonio Romano

SEDUZIONE DELL'OPERA APERTA

Una introduzione

MIMESIS
Filosofie

© 2014 – Mimesis Edizioni (Milano – Udine)
Collana: *Filosofie*, n.
Isbn:
www.mimesisedizioni.it
Via Risorgimento, 33 – 20099 Sesto San Giovanni (MI)
Telefono +39 02 24861657 / 24416383
Fax: +39 02 89403935
E-mail: mimesis@mimesisedizioni.it

INDICE

Introduzione
di Evio Hermas Ercoli 11

Guida alla lettura 13

NEMO

Benefici dell'oscurità e rischi della chiarezza 19
1. La legge dell'oscurità 19
2. L'oscurità 22
2.1. L'oscurità disonesta 22
2.2. L'oscurità onesta 23
3. La chiarezza 25
3.1. La chiarezza onesta 25
3.2. La chiarezza disonesta 26
4. Jacques Lacan – Il significato che fugge 30
5. Umberto Bossi – Il significato che sfugge 38

Interpassività ed ensimismamiento 49
1. Immedesimazione e alienazione 49
1.1. Alta definizione e pornografia 49
1.2. Interpassività ed ensimismamiento 56
2. La Grande Bouffe 63
2.1. Il pieno e l'assenza di desiderio 63
2.2. Sesso e commestibilizzazione 67

TAGLIO

La seduzione del taglio 75
1. Taglio bidimensionale e tridimensionale 75
1.1. Habitat del cut 75
1.2. Ipotesi del taglio 77
1.3. Ipostasi del dettaglio 79

2. Taglio come circostanza liminoide 80
2.1. Frammenti e cut-tura 80
2.2. Taglio come circostanza liminoide 84
3. Il gioco e l'atto 87
3.1. Uso del taglio 87
3.2. Il taglio tridimensionale 87
3.3. Il taglio bidimensionale 89
3.4. Riproduzione e riflesso 93
4. La dimensione di meno 96
4.1. Contenuto e significato 96
4.2. La terza dimensione: la via della seduzione 98
4.3. Il triangolo osceno: mercato-massmedia-fruitore 100
4.4. Il pubblico sadico e il medium servile 106
5. Crash 108
5.1. Causualità 108
5.2. Teratologia 110

BRICOLAGE

Bricolage antropologico e radioattività 119
1. Taglio culturale e montaggio sociale 119
1.1. Olismo 119
1.2. Stato, non Nazione: struttura e impoverimento 125
1.3. Reaganomics e "crisi inerte" 129
1.4. Mtv generation 132
1.5. Il padre severo 133
1.6. Uguaglianza e felicità 135
2. Paura ed enigma del consenso 140
2.1. Il suicidio 140
2.2. L'11 settembre e il revival cristiano 147
2.3. Strumenti del consenso 148
2.4. L'ignoranza 149
2.5. La propaganda 150
2.6. Libertà e consapevolezza 152
3. Aggressione agli aggressori 155
3.1. Sovvertimento delle tre leggi di Toynbee 155
3.2. Isolare gli USA 158
3.3. La geografia influenza ma non determina 158
3.4. Il ruolo della donna 160
3.5. Spostamenti 161

4. Amici miei 163
4.1. Risate d'orrore 163
4.2. Comicità della legge 164
4.3. Serietà del desiderio 167
4.4. La morte buffa e il buffone mortificato 170
4.5. Pornotopia nomade e rassicurazione 175
4.6. Pornformance: lineamenti 179
4.7. L'oscuro oggetto. Legge con Pornografia 182

Conclusioni

APPENDICI

I. Un progetto di ricerca: etica dal web 193
II. Lineamenti d'imponderabilità della pena 201
III. Il gemello "mostruoso" del postmoderno 207

Bibliografia 221
Consigli di lettura 225

A Désirée,
che leggere questo libro possa esserle utile
quanto per me è stato scriverlo

Evio Hermas Ercoli

INTRODUZIONE

L'attenzione del lettore, non appena viene in contatto col libro di Antonio Romano, è attirata da quel sottotitolo apparentemente innocente, ma molto meno semplice di quello che può sembrare: "Una introduzione". Romano inizia creando una nuova categoria, la "seduzione" dell'opera aperta, ma poi sul piano tecnico rilancia celandosi dietro il suo sottotitolo.

Perché è un rilancio? Per la semplice ragione che, già predisponendo i temi sul tavolo dell'esposizione, determina un meccanismo a catena per cui non c'è l'arresto degli interrogativi e dei rimandi sia interni che esterni.

Il libro comincia con un accenno all'oscurità del diritto e si conclude con l'oscuro oggetto della legge, comincia con una parte che sembra davvero una introduzione di semiotica sui temi oscurità/chiarezza del linguaggio e conclude portandosi su un terreno in cui il confine delle singole discipline si liquefa.

La prima parte, "Nemo", dedicata principalmente al problema dei linguaggi, si congiunge a "Bricolage", la terza parte più sociologica, attraverso una parte intermedia, "Taglio", in cui avviene il vero snodo del libro, con l'esposizione del concetto di taglio: cosa è il taglio per una società come la nostra, che è facilmente definita "postmoderna"? Il taglio ne diventa l'essenza nascosta, il discorso rimosso, il principale sottinteso. Notarlo non è un puro esercizio speculativo, ma una istanza molto concreta.

L'Autore osserva che è il taglio a predeterminare il montaggio, cioè l'interpretazione, della percezione della realtà, e come osservazione di massima è sì una "introduzione" al problema, ma anche una traccia piena di allusioni che non vengono sviluppate completamente, ma solo sottintese.

Difatti, il punto positivo di questo libro, è certamente la sua praticità: non ci sono pretese programmatiche, ma solo risultati – verrebbe da dire "clinici" – di una situazione presa nel suo realizzarsi. Non ci sono argomentazioni astratte, non sperimentabili, ma tentativi di connessione fra fenomeni con precise concordanze e ricorrenze.

In tal senso si avverte la necessità "estetica" della ricerca di Romano, evidente anche nei casi concreti che cita: esempi di larga diffusione (il linguaggio di Lacan in confronto a quello di Umberto Bossi, "La grande abbuffata" di Ferreri, "Crash" di Cronenberg, "Amici miei" di Monicelli), ma riletti in un tentativo estremo di attualizzazione. Lo stile di scrittura stesso esprime il tentativo di rendere "estetico" (verrebbe da dire "estesico") l'argomento della discussione. E usiamo il termine a ragion veduta: il tono dell'intero libro è quello della discussione, certamente documentata e certamente esigente verso il lettore, ma la tensione che la lettura trasmette è proprio quella della parola che viene detta e inanellata a passo di declamazione, come se tutto fosse il prodotto di un avvenuto incontro.

Personalmente riteniamo che questa opera si ponga in una prospettiva assai ardita, perché la molteplicità dei sentieri che invita a percorrere e delle vie che si propone di aprire è notevole, per di più in una strategia costantemente in movimento, dove nulla è dato come definitivo e tutto, anche ciò che appare più stabile, altro non è che un nuovo enigma da risolvere.

GUIDA ALLA LETTURA

Ritengo infatti che filosofare sia esercitare una forma di alto dilettantismo.
Umberto Eco, "Sugli specchi e altri saggi"

Il presente lavoro, sviluppato fra il duemilasei e il duemilatredici con lunghi intervalli intermedi e circolante in varie forme dal duemiladieci, si articola in tre tronconi principali composti da un totale di quattro parti.

Il primo troncone, *Nemo*, include le prime due parti. La parola "nemo" è stata scelta per il suo originario significato in greco: distribuisco, pascolo, abito e governo, stimo.

Ognuno di questi significati altro non è se non una faccia di un poliedro concettuale piuttosto complicato. È un poliedro che significa "distribuire", quindi ripartire qualcosa forse nelle sue componenti o forse a beneficio di un gruppo o forse entrambi. Che ha a che fare col pascolar le greggi, quindi con un'economia pastorale di sussistenza. Ma anche concerne l'abitare e porre ordine, probabilmente dove si abita. Infine, coinvolge il "ritenere", lo stimare qualcosa, il vedere qualcuno in un certo modo, o qualcosa.

"Nemo" è l'azione del nomos, la legge.

La parola "nomos" significa uso, usanza, costume, consuetudine, cantilena, melodia, canto, nomo, modo musicale, moneta (nummos).

La legge, quindi, si porta con se molti germi. Il primo è il basarsi della legge sull'economia: l'idea del pascolo connessa a quella della legge è dovuta al fatto che, data la mutevolezza di sistema politico, i nomadi riconoscevano le terre sulla base degli armenti che vi pascolavano. Questo, quindi, sancisce la catena: sussistenza, economia, proprietà privata, legge. Non stupisce quindi che nummos porti con sé la legge.

Ma, rispetto a nomos, la parola nemo possiede la suggestione del "nemo" latino: il Nessuno.

Se la legge è possesso dei mezzi di sussistenza, l'uso, ma soprattutto la cantilena, diventa quasi spontaneo vederci quello che molti libri hanno già spiegato: la parola stessa, in quanto tale è legge, ma questa legge non si basa su augusti principi, bensì sul possesso del territorio (non ci sarà bisogno di scomodare Aristotele sulle differenze degli etimi di "etica").

In tal senso appare quasi scientifica l'immagine di Dio che affida ad Adamo la nominazione degli animali. Nominazione conseguente all'invito di Dio all'uomo di dominare e soggiogare specie animali e terra. Fondamentalmente, nominando, Dio dà il vero potere sulle cose all'uomo. È l'unico potere che gli dà.

Il Nessuno che per eco la legge trasmette a mezzo latino è forse il più bel contributo a una discussione sul potere che ci si possa aspettare. Non tanto perché la legge sia promanata da nessuno (benché sia sempre aleggiante il fantasma del "Si" heideggeriano e Superio feroci e osceni), quanto perché nessuno sancisce la convenzione che una legge vada rispettata. Tale convenzione è un accordo, spessissimo solo tacito, implicito, persino non detto o, addirittura, poiché non detto, non saputo.

Quindi, nel primo tronco, si affronta la questione del baratro sottostante alla rete della parola. Tempo, Logos e Spazio sono i corrimano della realtà che viviamo da esseri umani. La realtà sotto le parole ci è quasi del tutto sconosciuta.

Se le parole si svuotano, diventando monete consunte di cui non si vede nemmeno il valore, l'essere umano finisce col suicidarsi (in merito a questo si consiglia una minuziosa lettura di *Il principio di ragione* di Heidegger, specialmente per quanto riguarda il concetto che la generalizzazione dell'ente consente di applicare la volontà: senza certezze, o presunte tali, la progettualità è catatonica). A questo si deve, specialmente nel calare tutto questo nell'oggi, la seconda parte imperniata sul film *La grande abbuffata*.

Il secondo troncone è appellato *Taglio*. Se la realtà che vediamo e parliamo e pensiamo esiste in virtù di parole che incasellano sfumature psicologiche come i nomi dei colori ingabbiano certe lunghezze d'onda, dobbiamo ragionare della realtà come una pagina di libro.

Allora non è il nostro presente che ha decostruito la realtà: è la realtà che, essendo composta da segni d'interpunzioni e parole mutevoli, nasce predisposta a smontarsi e rimontarsi a bricolage.

Ne consegue che il cardine di ciò che viviamo non sono i lego significanti con cui diamo corpo al senso, bensì il modo in cui si congiungono arrivando a un certo senso.

Qui entra in gioco il *Bricolage* della quarta e ultima parte, in cui si cerca di offrire un quadro – inevitabilmente parziale – di come si potrebbe vedere negli Stati Uniti d'America l'elevazione a potenza del principio del bricolage della realtà, a fronte dell'Europa come "opera aperta".

Poche parole sull'approccio metodologico. Ogni fenomeno, concetto, dato, etc. utilizzato in questo scritto è analizzato come un testo. Messi in relazione e interpretati come relazioni e interpretazioni di testi. Contestualizzati come testi. Se, come certi sostengono, tutto è un testo allora l'ingresso di qualsiasi cosa nella percezione è solo il passaggio dello stesso testo da una forma semiotica a un'altra, e il passaggio è una interpretazione attraverso cui si spera di cogliere il famoso "zoccolo duro" di realtà o esistenza che taluni ipostatizzano.

Si è preferito definire più volte e riprendere i concetti per evitare ogni oscurità, essendo questo lavoro una introduzione, nondimeno si è evitato ogni salto logico, cercando di mantenere una consequenzialità nell'esposizione.

Si consiglia di tridimensionalizzare la lettura ricorrendo all'incrocio fra i libri citati e il contesto in cui vengono citati e, per non tralasciare frammenti di percorso, di immaginare quanto scritto anche dall'ultimo concetto espresso verso il primo.

Per ulteriori approfondimenti si consigliano i libri in bibliografia.

NEMO

BENEFICI DELL'OSCURITÀ E RISCHI DELLA CHIAREZZA

1. *La legge dell'oscurità*

De prendre ou de mettre
dans la main d'autrui en silence
une pièce de monnaie.
Stéphane Mallarmé

"La legge non ammette ignoranza" è una frase che fa parte indissolubile della concezione che abbiamo della legge, quantomeno in Italia.

La forma, che nella sua vaghezza offre il fianco a molte interpretazioni e a letture assolutamente stimolanti, esprime a tutt'oggi un'assolutezza che è stata erosa dalla sentenza 136 emessa dalla Corte Costituzionale il 24 marzo del 1988.

Essa «ha reso meno assoluto il principio dell'inescusabilità dell'ignoranza della legge»[1].

Prima di questa sentenza la legge faceva il suo corso a prescindere che la sua ignoranza fosse o meno giustificata. Ma, con la sentenza 136, «in Italia, come in tutti gli stati europei, si sta affermando il principio della effettiva conoscibilità della norma: per essere valida e applicabile una norma deve essere anche comprensibile»[2].

Stesso principio si è ribadito, nei rapporti fra cittadino e pubblica amministrazione, con la legge 241 del 7 agosto 1990.

«La chiarezza e la semplicità dei documenti amministrativi non sono solo, quindi, un sintomo di attenzione verso i cittadini ma diventano elementi che incidono sulla loro legittimità formale»[3].

La produzione linguistica della legge, dunque, doveva essere andata per una sua personale via, arrivando a rendersi oscura persino ai tecnici e agli

1 Fioritto (a cura di), *Manuale di stile*, p.13.
2 *Ibid*.
3 *Ibid*.

esegeti, per essersi resa necessaria una sentenza della Corte Costituzionale e una legge amministrativa.

Sicuramente i tempi hanno incoraggiato il cambiamento, con la fine dei conflitti e della storia la macchina statale è rinsavita e ha smesso di delirare a tutto vantaggio del cittadino: non sarebbe assurdo pensare a un'alba della "società dei servizi", se solo, nella Penisola, le migliorie non avessero subito tante traversie.

Molti testi oltre il *Manuale di stile* sono nati allo scopo di aiutare i burocrati a curare il loro delirio verbale, ma non sempre coi risultati sperati.

Del resto la problematica dell'oscurità della legge dura all'attenzione degli studiosi (come in Montesquieu[4] e in Hegel[5]) da così tanto tempo che una sua inversione sarebbe un lapsus spontaneo: perché non si dovrebbe pensare a una legge dell'oscurità?

La riflessione non è, com'è evidente, peregrina, visto che chiarezza e oscurità della lingua sono poli che orientano la nostra vita. Se si è presi nelle maglie della legge ce ne si può accorgere ancora meglio, data l'ampia importanza che riveste l'interpretazione in un ambito così performativo.

Ma anche questa interpretazione è presa nelle maglie di qualcosa, nello specifico di una lotta intestina fra estensori e interpreti delle norme. «La "diffidenza" degli estensori delle norme verso i suoi interpreti conduce ad un'esagerata minuziosità, determinando un circolo vizioso, il cui risultato ultimo è l'esasperazione dei vincoli contenuti in ogni dispositivo legislativo»[6].

Tutto ciò si concretizza nel barocchismo della legge e dei suoi interpreti e degli studiosi "realisti" o "postmoderni". A questo punto diventa evidente che la legge, se finisce con l'aver bisogno di stampelle stilistiche per non deformarsi in una spirale di schermature, ha veramente qualcosa da nascondere.

Usando le parole di un semiologo, Greimas, il discorso giuridico «si svolge su *una duplice isotopia*: la prima è rappresentata dal *discorso legislativo*, composto di enunciati performativi e normativi, discorso che instaura esseri e cose, fissando le regole dei comportamenti leciti e di quelli illeciti; la seconda invece assume la forma di un *discorso referenziale* che, pur essendo un'elaborazione ideologica, una copertura discorsiva del

4 Montesquieu, *Le leggi della politica*, p.515.
5 Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, p.295.
6 Sepe, *Il linguaggio delle istituzioni pubbliche nei discorsi di insediamento presso l'Avvocatura dello Stato, il Consiglio di Stato e la Corte dei conti*, p.33.

mondo, si presenta come il mondo sociale stesso, anteriore alla parola che l'articola»[7].

È dunque questo discorso referenziale che s'intreccia al primo e che ci conduce a considerare quella "elaborazione ideologica" che sostiene la legge.

Tuttavia, nel momento in cui si presenta come "anteriore alla parola che l'articola", diviene in qualche misura oscura – allontanata dalla percezione come l'oggetto della nevrosi dalle parole del nevrotico.

L'oscurità, in effetti, si presenta come l'occultamento di qualcosa che la legge – termine che dovremmo intendere estensivamente – proprio non sembra pronta a confessare.

Visto che «per la teoria del diritto è centrale l'occultamento della forza come stadio antecedente la forma giuridica, cancellazione che ha luogo nel momento in cui è stabilito un chiasmo fra l'autorità terrena e quella celeste»[8], dovremmo chiederci se la "copertura discorsiva" non abbia a che fare con questo discorso celeste o, piuttosto, con la forza che tutto precede.

Questa forza, che nel testo citato è da intendersi come scontro hobbesiano ancestrale fra uomini in conflitto per il potere e/o la sopravvivenza, andrebbe inteso estensivamente, proprio come "legge".

Difatti, l'impressione è che nel momento in cui si parla dell'oscurità del linguaggio, si abbia a che fare con una premeditazione: con la decisione di non parlare supportata da una strategia adeguata a che ciò avvenga. Che si abbia, cioè, a che fare con una forza che impone l'oscurità su un oggetto per mezzo della legge.

Qualcosa, nell'ordine del discorso sovraindividuale, si dilegua alla vista. La legge asseconda questa oscurità a nome dell'intera società, ma non per la società. Da un certo punto di vista si potrebbe avanzare che si autoproduce: di quel segreto ne godrebbe quindi solo la legge.

Tutto ciò si proverà a esplicitarlo nelle pagine che seguiranno. Per ora quello che preme sottolineare è che, come ogni oggetto che si desidera nascondere nel simbolico sempre più lo si ritrova nel reale (Lacan), così questo desiderio oscuro della legge fa capolino nel reale (in un reale che va inteso con un taglio particolare che si evincerà a seguire).

7 Greimas, *Semiotica e scienze sociali*, p.77-78.
8 Garritano, *Questioni di legge*, p.84-85.

E, visto che «ciò che contrasta concorre» come dice Eraclito, non dovrà stupire se questo oggetto celato gelosamente dalla legge rispunterà proprio presso ciò che la legge osteggia.

E se, hegelianamente, «colui che per essere indipendente necessita della distruzione di un oggetto esterno, dipende appunto da esso nel profondo del suo essere, e non potrebbe mai, senza contraddizione, desiderare che sia distrutto»[9], forse scopriremo anche la via enantiodromica con cui la legge arriva a dipendere dallo scrigno che osteggia e da cui rispunta questo oggetto celato.

Iniziamo allora a sfogliare gli strati superficiali di questa legge dell'oscurità e proviamo a capire come può prodursi una oscurità del discorso.

2. *L'oscurità*

2.1. *L'oscurità disonesta*

> *Il narcisista tende inevitabilmente a rendere impermeabile il proprio universo di discorso […] è l'uomo delle parole oscure, che comunica come se parlasse solo a se stesso*.[10]

Nell'analisi proposta da Massimo Baldini si possono distinguere due grandi famiglie all'interno degli emisferi di "chiarezza" e "oscurità": la famiglia "onesta" e la famiglia "disonesta".

Nell'oscurità "disonesta", secondo Baldini, si annida solitamente la malafede di chi scrive o parla, il quale (approfittando della fascinazione e dell'autorevolezza che l'oscuro esercita su gran parte dei fruitori colti e meno colti) si esprime contortamente e/o ambiguamente per sortire l'effetto di soggiogamento dell'uditore o del lettore. Una sorta di "enigma della Sfinge" riproposto a mezzo confusione per tenere l'astante a brancolare in un'ombra dove sia vulnerabile e controllabile. L'esempio più limpido è il burocratese: esso, che per natura dovrebbe esser chiaro, viene utilizzato per frapporre un muro d'incomprensione fra emittente e ricevente al solo

9 Elster, "Negazione attiva e negazione passiva: un saggio di sociologia ibanese" in Watzlawick (a cura di), *La realtà inventata*, p.159-160.

10 Baldini, *Elogio dell'oscurità e della chiarezza*, p.61.

scopo di rendere quest'ultimo succube del primo. Una pratica incomprensibile o un modulo astruso o un contratto arzigogolato sono le principali espressioni dell'oppressione che il burocratese esercita sul cittadino medio, che di solito non è un tecnico o uno specialista e quindi non è un "iniziato". Due esempi ulteriori di questo tipo di oscurità potrebbero essere benissimo l'aziendalese o, a volte, il politichese. La deriva più immediata di questo tipo di oscurità è quella truffaldina, laddove l'emittente si chiude nell'oscurità per manipolare il ricevente e indurlo a compiere certe azioni o a tenere certe condotte.

Un altro tipo di oscurità disonesta individuata da Baldini è quella mendace, essa non controlla il prossimo tramite un gioco di specchi verbale bensì abbiglia il vuoto dei discorsi. Si pensi al filosofese o, talvolta, al medichese. Quando chi parla si rende conto che il proprio discorso non ha alcuna portata concettuale oppure è un ragionamento abbastanza misero o banale allora ricorre a paroloni e sintassi contorta che diano lustro a quanto sta dicendo. «Chi non è capace di esprimersi semplicemente e chiaramente deve tacere e continuare a lavorare sino a che non è capace di dirlo chiaramente» dice Popper, citato da Baldini[11]. Appartiene a questo tipo di oscurità l'esempio citato da Baldini riguardante il critico d'arte, che per recensire una mostra è dovuto ricorrere a tutta la propria perizia per complicare l'espressione di quella che – più che una disamina – doveva essere appena un'impressione.

L'oscurità disonesta, quindi, in sostanza, è una manipolazione del fruitore per mezzo del linguaggio: subordinare o imbrogliare, questi sono i suoi scopi.

2.2. *L'oscurità onesta*

Il loro non è mai un linguaggio
decorativo o strumentale,
bensì un linguaggio
essenzialmente esplorativo.[12]

A fronte di una oscurità disonesta ve n'è una onesta. È quella che Baldini attribuisce ai filosofi, ai mistici e ai poeti. Naturalmente, anche in queste categorie si celano imbrogli (il filosofese di cui abbiamo già parlato, piuttosto che i finti mistici o i poeti che fanno della poesia un gioco combinatorio

11 Baldini, *Elogio dell'oscurità e della chiarezza*, p.23.
12 Baldini, *Elogio dell'oscurità e della chiarezza*, p.140-141.

e rebussistico), ma noi dobbiamo riferirci ai casi di autentica necessità di ricorrere a un certo tipo di modo d'esprimersi.

Un'osservazione fra le più brillanti di Baldini riguarda l'apprendimento dei bambini, che vengono sempre spinti a utilizzare un linguaggio standardizzato dove non c'è spazio per la creatività. Ovviamente non si tratta di scadere nell'oscurità, ma di impedire a un linguaggio che per sua natura si sfibra (o, per usare una metafora ricorrente in Ortega y Gasset, si usura come una moneta di cui poi non si può più distinguere l'effige) di costringere l'espressione dentro confini angusti. Se le parole si cristallizzano in assembramenti preconfezionati, inevitabilmente si rischia di inscatolare tutto il nostro modo di comunicare nel recinto di luoghi comuni che poi, a lungo andare, impoveriscono perfino il nostro modo di pensare. Più parole più idee. Per questo Baldini dice che «Occorre avere un rapporto "feriale" col dizionario» e che «lo scrivere ha un rapporto nuziale con il leggere»[13].

Talvolta, chi scrive o parla, per essere "preciso" (e le virgolette sono d'obbligo, visto che non si tratta solo di una precisione a uso e consumo degli altri, ma soprattutto di una precisione espressiva ad appannaggio dell'emittente) non può non ricorrere a parole o espressioni che non sono di uso comune.

Si potrebbe dunque dire che il filosofo, il mistico e il poeta sono costituzionalmente messi nelle condizioni di non usare un linguaggio comune, visto che le cose che esprimono di solito non si vogliono adeguare al comune sentire, ma scovarne una frontiera inedita. Heidegger è ostico non a caso, visto che – per sua stessa ammissione – si era ritrovato a dover reinventare la lingua della filosofia dato che quella che si era trovato a disposizione non gli bastava; Schopenhauer, campione di chiarezza filosofica, definisce lo scritto di Hegel il prodotto di un folle, ma è evidente che l'oscurità di Hegel non sia dovuta a una scarsezza concettuale. Swedenborg alterna momenti di grande chiarezza a momenti in cui l'oscurità descrive cose che, non avendo riscontro nella realtà, necessitano di una lingua diversa; Eckhart ricorre, pur in una relativa chiarezza, a un linguaggio inevitabilmente oscuro: usava una volgarizzare del latino che, sostanzialmente, aveva reinventato il tedesco (lingua assai povera al momento in cui si era ritrovato a predicare, quindi necessitante d'integrazione eterologa dal patrimonio lessicale teologico latino)[14]. Neruda, pur lampante nelle sue immagini, è talvolta oscuro ("essa / allora / levò un braccio appena / sommerso / nell'oscurità / e come

13 Baldini, *Popper, Ottone e Scalfari*.
14 Cfr. Freschi, *La letteratura tedesca*, p.20-21.

un raggio d'ambra / rivolto / dalla terra al cielo / mi mostrò / quattro stelle: / la Croce del Sud immobile / sulle nostre teste" solo per dire che le stelle si riflettevano negli occhi della donna) ed è superfluo parlare dei complicati intrighi dei pastiches di Ezra Pound, ma entrambi sono alle prese con la definizione di passioni o idee o sentimenti che si dibattono in un foro di questioni irrisolte dal linguaggio.

3. *La chiarezza*

3.1. *La chiarezza onesta*

La chiarezza è una virtù che pochi,
tra coloro che si muovono al centro
della piattaforma linguistica, coltivano.[15]

La chiarezza è, per Baldini, onesta quasi intrinsecamente: la chiarezza è esplicita e non nasconde nulla, non bara, non finge, non si arriccia, non si chiude.

È autoevidente, quasi intuitiva, per tutti, democratica, soggetta sempre a comprensione e dunque ad analisi critica e dunque a mutamento e correzione.

Infiniti sono gli esempi citati da Baldini sulla lingua della pubblica amministrazione che possono essere "tradotti" in italiano, così come Popper aveva fatto coi testi di Adorno o coi commenti di Habermas ai testi di Adorno: «soggetto passivo d'imposta», «obliterare», «titolo di viaggio», il messaggio registrato che la SIP di Roma riservava agli utenti che componevano un numero di telefono errato, «I pagamenti dei pedaggi si effettuano nel lato nel quale opera l'esattore», etc.

La chiarezza è quasi una garanzia: chi la usa è onesto, perché la sua espressione è solare e dunque vuole essere capito, vuole che tutto ciò che dice sia suscettibile di controbattuta.

Viceversa, un potere centrale basato su un'ossatura burocratica padronale, si serve di un linguaggio ostico che equivale a un segreto. «L'elemento pericoloso del segreto sta sempre nel suo peculiare contenuto. La componente più importante – si potrebbe dire la più densa – del segreto è l'efficace difesa contro le domande»[16].

15 Baldini, *Elogio dell'oscurità e della chiarezza*, p.19.
16 Canetti, Massa e potere, p.346.

Il potere del sovrano trova la sua longa mano in una burocrazia che si impermeabilizza. Viceversa, come si è detto in merito alla sentenza 136 della Corte Costituzionale, in un sistema egualitario non può sopravvivere una simile separazione linguistica. E dunque non possono sopravvivere leggi segretanti.

3.2. *La chiarezza disonesta*

Accanto ad una chiarezza luminosa esiste anche una chiarezza fittizia, illusoria, compiacente.[17]

Proprio a tale argomento s'ispira questa prima parte del presente lavoro: la capacità omissiva della chiarezza.

Per sua natura la chiarezza rifiuta paroloni e sintassi contorta, come abbiamo detto qualche pagina fa: una sua condizione, dunque, è la semplicità. Non dobbiamo dimenticare che si tratta di una semplicità che richiede lo sforzo della precisione, che a sua volta richiede una più che accettabile preparazione. Non è cosa da poco essere semplici senza scadere nel semplicismo, è faticoso non degradare la chiarezza a una forma di nettezza che non tiene conto delle sfumature e della completezza.

Naturalmente dobbiamo tener conto del contesto in cui ci troviamo a operare. Tutti conosciamo i ritmi febbrili con cui si rincorrono notizie e dichiarazioni. Le nuove tecnologie sono tritarifiuti che consumano e chiedono contenuti a una velocità troppo più alta di quella che richiede la ponderazione. Di conseguenza è inevitabile che la chiarezza subisca il processo di degenerazione che abbiamo sopra delineato: chi crea i contenuti, chi parla e scrive, non ha più tempo di pensare e togliere l'inutile. E statisticamente è improbabile che tutti i produttori di contenuti che affollano i media abbiano qualcosa di rilevante da dire. Di conseguenza c'è una sovrabbondanza di produttori di contenuti che non perseguono la semplicità per tre fondamentali motivi: non hanno tempo, se lo facessero i loro contenuti rivelerebbero un drammatico rachitismo, lo sforzo fàtico raramente può essere contemporaneamente scarno ed efficace. Tutti devono produrre e produrre tanto, di conseguenza il disordine e la sovrabbondanza diventano i principali alleati di chi deve emettere continuamente messaggi di un qualche tipo. E, proprio come accade in una casa, il disordine fa sembrare la roba molta di

17 Baldini, *Elogio dell'oscurità e della chiarezza*, p.63.

più e lo spazio molto di meno: il politico che sguaiatamente interrompe l'interlocutore e gli versa addosso una valanga di dati inverificabili e una gragnola di scioglilingua ed espressioni kleenex crea disordine e ottiene il doppio vantaggio di far sembrare copioso e rilevante ciò che dice e di occupare tutto lo spazio del teleschermo.

Nel contesto in cui operiamo, insomma, la visibilità si ottiene col disordine. Bisogna mantenere alta l'attenzione sul prodotto, direbbe un consulente di marketing, con ogni mezzo.

Perché non stiamo usando il termine oscurità? Perché questo disordine viene espresso col massimo della chiarezza. È come se ci trovassimo in presenza di un organismo mostruoso, che fuori ha le sembianze della chiarezza e dentro ha organi e linfa oscure.

«La scelta della fiducia viene difesa dalla maggioranza. Anche se Umberto Bossi ammette: "Se mettono la fiducia è perché ci sono dei dubbi che succedano dei pasticci". Per Fabrizio Cicchitto "non è espediente deplorevole, ma una diretta assunzione di responsabilità". Parole che suonano come una risposta al presidente della Camera Gianfranco Fini, che ieri aveva criticato la decisione del governo. E che oggi ha avuto un lungo colloquio con Tremonti. "Con Fini i rapporti sono sempre buoni" dice il ministro dell'Economia»[18] non significa nulla: quali sono i dubbi? Quali sono i pasticci? Che bisogno c'è di specificare che la richiesta della fiducia è una "diretta assunzione di responsabilità", ma soprattutto cosa vuol dire "diretta assunzione di responsabilità"? Che vuol dire per Tremonti che i rapporti con Fini sono "buoni"? Siamo in una nebbia che va ben al di là della cosiddetta "semplificazione giornalistica" (ammesso che non ne sia del tipo dolosamente connivente).

Insomma, questo tipo di messaggi non desta nessuna reazione proprio perché è perfettamente comprensibile, perché è come ovatta attorno al campanello che dovrebbe suonare ogni volta che entriamo in contatto con qualcosa che non capiamo. Tutti noi sappiamo cosa significa essere in buoni rapporti con qualcuno, ma non sappiamo cosa significhi nel caso specifico: si salutano? Si vogliono bene? Si amano?

È una chiarezza che non vuole dire nulla, terribilmente disordinata e imprecisa. Ci dà l'idea di aver capito e di essere in presenza di un'informazione pressoché completa, ma così non è: ci sembra completa perché siamo

18 Da <http://www.repubblica.it/2009/11/sezioni/economia/finanziaria-2009-1/finanziaria-approva/finanziaria-approva.html?rss?ref=rephpnews> (01.9.2013)

noi, interpretando, a rimpolpare un organismo dall'esoscheletro funzionale e dall'endoscheletro inconsistente.

La chiarezza disonesta è una figlia diretta della fine delle ideologie, quando sono venuti a mancare i grandi partiti e i grandi sistemi di pensiero, quando i politici non si sono più dovuti esprimere per formule da addetti ai lavori e il confronto elettorale ha iniziato a basarsi sul gradimento della gente. Il linguaggio della politica, spregiativamente chiamato «politichese» da Baldini, era sì verboso e oscuro (ricordiamo l'esempio di De Mita a Toronto, dove gli anglofoni pensarono che ci fossero problemi col traduttore simultaneo), ma allo stesso tempo si trattava di una sorta di amalgama che si rifaceva a un corredo di idee e valori tutt'altro che miseri; la conseguenza diretta dell'audiencizzazione della politica è stato un deplorevole relativismo, che ha dato un'ulteriore contributo nel renderci esibizionisti: «La nostra cultura è una cultura che enfatizza l'io rispetto al tu o al noi. È una cultura che favorisce la nascita di individualisti asociali, di personalità egocentriche che oscillano tra Narciso e Peter Pan»[19]. I discorsi di Aldo Moro non si possono nemmeno lontanamente immaginare a "Porta a Porta", i saggi di Palmiro Togliatti lasciano il posto agli instantbook dei vari personaggi della politica fatti apposta per essere dimenticati: l'elettore reclama uguaglianza assoluta, il politico non è più sorvegliato a vista da colleghi ugualmente addentro al politichese da coglierlo in fallo. Le regole della visibilità richiedono una comunicazione lineare e aggressiva, spicciola e spiccia. Se prima c'era la possibilità di parlare alla gente anche in modo più raffinato, adesso l'esistenza della televisione ha reso possibile vivere in un comizio permanente, in una campagna elettorale continua dove i toni sono sempre quelli di uno scontro di piazza. In questo non aiutano le leggi di par condicio, che impediscono qualunque discriminazione, fosse anche di tipo "estetico": se in televisione c'è il rappresentante di uno schieramento, ci deve andare il rappresentante dello schieramento opposto, indipendentemente dalla civiltà del suo comportamento. Il successo mediatico determina il successo elettorale. La comunicazione dev'essere chiara, ma non può essere precisa. L'ideologia, la cultura, il self-control non sono valori assoluti e contano solo se finalizzati a un ritorno d'immagine. Il politico deve saper intrattenere un rapporto diretto con l'elettorato, deve parlare la sua lingua, assecondare la maggioranza (che di solito non è composta da individui particolarmente preparati, attenti, critici o urbani), adeguarsi alle contingenze sondaggisti-

19 Baldini, *Elogio dell'oscurità e della chiarezza*, p.59.

che e le leggi gli permettono di essere in televisione anche se il buon senso e il buon gusto lo lascerebbero fuori.

Altro genitore putativo della chiarezza disonesta è il sistema di conoscenza che è stato instaurato dalla televisione e da Internet (e, in certi paesi, dalla sistematica aggressione all'impianto educativo pubblico). La prima ha imposto per decenni un approccio passivo dello spettatore, vittima del flusso originariamente e vittima dell'interattività oggi («l'altra faccia di questa interattività è l'interpassività», per dirla con Slavoj Žižek[20]); il secondo ha reso l'apprendimento così veloce da essere arrivato al "surfing", la Rete è diventata una grande discarica dove l'immondizia si mischia alle preziosità senza nessun criterio. Passività e relativizzazione sono i principali alleati di una chiarezza fasulla che accarezza proprio un tipo di pubblico strafottente e ignorante, abituato a non faticare per sapere qualcosa e privo di strumenti culturali per definire delle priorità nel campo del sapere. Perfino delle priorità eminentemente utilitaristiche.

Il mercato legittima questo tipo di atteggiamento, consentendo al consumatore una infinita libertà nello spazio del suo recinto, anche una libertà deleteria, rendendolo giudice di vita e morte di interi programmi produttivi. I bisogni da soddisfare sono quasi sempre sovrastrutturali e aleatori, come uno zapping esistenziale. La scelta elettorale si trasforma in uno zapping elettorale dove non è insolito sentire motivazioni di voto alle soglie del ritardo mentale. Il linguaggio dell'emittente deve scivolare discreto come un brusio dal parrucchiere, senza complicazioni; il codice dev'essere semplicissimo, quotidiano, se possibile elementare; il referente accoglie il messaggio e ne è soddisfatto perché non ci sono asperità, inoltre gli dà l'illusione di sapere qualcosa perché è sorretto dall'interpretazione del referente stesso che viene subissato da una quantità spropositata di frammenti della stessa notizia.

In breve. La chiarezza disonesta è: una forma di chiarezza che deroga dalla precisione e dalla completezza principalmente per i motivi espressi; omissiva; epidemica nel nostro contesto comunicativo; un modo d'esprimersi per lo più cogente per gli emittenti; la modalità d'espressione preferita dal ricevente medio.

Procediamo ora all'esame di due esempi contrapposti, uno di oscurità onesta e uno di chiarezza disonesta: Jacques Lacan e Umberto Bossi.

20 Žižek, *Leggere Lacan*, p.45.

4. *Jacques Lacan – Il significato che fugge*

Oltre alla necessità di mettere ordine
nel linguaggio medico al fine di consentire
una comunicazione improntata alla massima
chiarezza possibile tra addetti ai lavori,
esiste un'altra esigenza, quella di rendere
anche i profani, i "laici", i non specialisti
in grado di recepire i messaggi e le informazioni
che il medico deve loro comunicare.
In questi casi il medico si serve
del linguaggio come di un feticcio,
come di uno status symbol
volto ad intimidire i suoi uditori.[21]

Non si può non comunicare, viene spesso detto.

> L'attività o l'inattività, le parole o il silenzio hanno tutti valore di messaggio: influenzano gli altri e gli altri, a loro volta, non possono non rispondere a queste comunicazioni e in tal modo comunicano anche loro. Dovrebbe essere ben chiaro che il semplice fatto che non si parli o che non ci si presti attenzione reciproca non costituisce eccezione a quanto è stato appena asserito. L'uomo che guarda fisso davanti a sé mentre fa colazione in una tavola calda affollata, o il passeggero d'aereo che siede con gli occhi chiusi, stanno entrambi comunicando che non vogliono parlare con nessuno né vogliono che si rivolga loro la parola, e i vicini di solito "afferrano il messaggio" e rispondono in modo adeguato lasciandoli in pace. Questo, ovviamente, è proprio uno scambio di comunicazione nella stessa misura in cui lo è una discussione animata[22].

Se questo è vero, possiamo dare per buona anche l'ipotesi che il voler essere incomprensibile sia un modo di comunicare qualcosa.

Riguardo all'oscurità, Jacques Lacan è di una chiarezza eccezionale dicendo «Io non voglio essere capito», come testimoniano molti di quelli che hanno seguito le sue lezioni e i suoi seminari. Lui stesso ironizza spesso sul tema.

Quali sono dunque i motivi per cui Lacan non vuole essere capito e gioca volontariamente sul linguaggio facendo l'acrobata fra concetti in calembour, citazioni nascoste e fili di discorso lasciati appesi senza un seguito?

Innanzitutto consideriamo cosa ci dice Baldini a proposito dell'oscurità onesta: «Il poeta e il mistico si muovono tra il silenzio e la contestazione

21 Baldini, *Elogio dell'oscurità e della chiarezza*, p.107.
22 Watzlawick, Beavin, Jackson, *Pragmatica della comunicazione umana*, p.42.

della parola, [...] si servono dell'oscurità per risvegliarci dalla letargia delle nostre comode abitudini linguistiche»[23]. Ma non molto è detto del filosofo oscuro, se non che talvolta è costretto all'oscurità dalla complessità della materia.

Qui, però, parliamo di un clinico, uno psichiatra, un analista che nel suo linguaggio ricorre sovente a forme diverse di espressione: grafi, nodi, schemi, lingue straniere, metafore letterarie o bibliche, nozioni antropologiche o logiche o matematiche o fisiobiologiche, etc. Tutto a comporre una eterogenea congerie di strumenti per definire senza definire il suo pensiero. Sembrerebbe dunque di essere in presenza di una composizione linguistica che potrebbe essere usata per la critica d'arte, ma allo stesso tempo per la logica o la diagnostica.

Eppure non dobbiamo dimenticare che chi parla è un medico, più precisamente uno psicanalista.

Con Lacan ci troviamo di fronte a un ipertesto, in cui lessie autonome e collegate fra loro consentirebbero una lettura sempre diversa. Ma un testo lacaniano, a partire da quello che prenderemo in esame a seguire, è solo apparentemente multilineare e principalmente perché offre continuamente l'occasione di una lettura multisequenziale. In realtà è di natura monolineare, ma siccome lo stile di Lacan ha lo scopo di produrre non-senso per evitare l'identificazione col proprio Io, ecco «le mezze parole, l'andatura ellittica ed elusiva della sua enunciazione, gli accenni lasciati in sospeso, e soprattutto la costruzione involuta della frase, di una frase che raggiunge a volte un'ampiezza smisurata, inanellando parole su parole, significati su significati, per inarcarsi silenziosamente sulla voragine del "senso" che sta sotto, che resta soggiacente a ogni suo discorso e orienta pure il discorso del paziente (ça parle)»[24].

Dunque, questa oscurità, pur sembrando multilineare, in realtà non lo è, ed è principalmente questo elemento a riscattarla dalla disonestà: il contenuto è lì, ben presente, ineludibile, sostanzioso e concreto, e per seguirlo sarebbe necessario procedere nella lettura o nell'ascolto come farebbe uno sherpa su una montagna, cioè lentamente e senza deviare per evitare di perdersi o precipitare. Tuttavia, vista l'abbondanza di riferimenti che l'autore fa di continuo, il fruitore è quasi istigato a multisequenzializzare il proprio approccio al testo.

23 Baldini, *Elogio dell'oscurità e della chiarezza*, p.141.
24 Tarizzo, *Introduzione a Lacan*, p.105-106.

Il testo monolineare viene fruito in maniera multisequenziale perché il lettore compie dei "salti" al suo interno. Per il lettore non specializzato, ogni lessia potrebbe essere la prima, per cui si sente in diritto di muoversi a proprio piacimento nell'opera.

Ma perché dovrebbe compiere un simile percorso? Perché una persona che vuole capire quanto detto da Lacan dovrebbe compiere dei salti all'interno della lettura?

La risposta sta proprio nell'uso della lingua fatto da Lacan, il suo utilizzo arzigogolato impedisce a un lettore qualunque d'avvicinarsi al testo, quasi che sia necessario pagare all'oscurità un obolo di chiarezza in nome della comprensione. È come chiudere un occhio per vedere meglio con l'altro: rinunciare alla chiarezza per poi capire meglio.

Questo nega la valenza divulgativa del testo di Lacan, visto che non ha un canone di lettura e che solo interpretando si può desumere qualcosa. Siamo forse in presenza di un'opera aperta? Nemmeno a parlarne. Al limite aperta nel modo in cui può esserlo la scala di un palazzo che collega un pianerottolo all'altro e un inquilino all'altro per mezzo dei pianerottoli stessi e dei gradini.

Ciò che è scritto non lo è per soddisfare la curiosità di qualcuno, Lacan si rivolge solo agli addetti ai lavori e a nessun altro e per motivi molto precisi.

Ritorneremo dopo su questo argomento, ora entriamo nel vivo della questione.

Il testo che verrà analizzato è *Funzione e campo della parola e del linguaggio in psicanalisi*[25], in cui Lacan sostiene che la «identificazione [dell'Io del paziente] con l'Io dell'analista, ripensata in termini di adattamento alla realtà ambientale, non può che fomentare ulteriormente il ciclo delle identificazioni speculari e immaginarie del soggetto, con esiti che possono sfiorare talvolta la reazione paranoica»[26].

Come spesso succede in analisi, il paziente prova a identificarsi col suo analista, che in linguaggio lacaniano è un "soggetto supposto sapere". Con questo non si vuol dire che l'analista sia infallibile, come anche ci dice Jacques-Alain Miller (genero di Lacan ed estensore dei suoi seminari, nonché curatore di questi ultimi designato da Lacan stesso – il Platone che, derridianamente, sembra dettare al suo adorato Socrate):

25 Lacan, *Scritti*, p.230.
26 Tarizzo, *Op. Cit.*, p.37.

> La domanda: "Chi è che sa nell'esperienza psicanalitica?" non ha una risposta semplice. Per un verso la risposta è che chi sa è il paziente, poiché è lui a parlare. È il motivo per cui Lacan parla di "analizzante", mettendo l'accento sulla sua attività, sulla posizione attiva anziché passiva [...] chi sa è l'analista, ed è la ragione per cui il paziente si rivolge a lui. L'analista, al contempo, non sa nulla di ciò che succede al paziente, e per imparare deve ascoltarlo. Il paziente, dal canto suo, parla senza sapere dove si nasconde la verità, perché ignora il valore delle proprie parole. L'analista sa che il paziente sa senza sapere, sa senza poter dire: "Lo so". È così che si definisce l'inconscio: un sapere non saputo[27].

È proprio a partire da questo rapporto di "io te lo dico, tu capisci ciò che dico, io sento che mi capisci" che parte l'identificazione e, talvolta (in assenza del quarto momento "io capisco ciò che ti dico e finalmente so cosa sento"), ha luogo il fenomeno del transfert.

Il paziente, però, identificandosi col suo analista, vuol saperne sempre di più, vuol sapere cosa pensa, cosa dice, come vede la vita, quali sono le sue passioni e così via. Ma una simile confidenza nuocerebbe al rapporto psicanalitico, visto che il paziente non deve identificarsi con nessun Io, nemmeno il proprio, perché altrimenti sarebbe soggetto a un continuo cambio di comportamento. Esattamente come accade quando, venendo meno i cosiddetti "modelli di vita" si diventa vittime delle mode e si imitano i modi di fare di questo o di quel personaggio. Per Lacan l'essere umano è un corpo-in-frammenti che si identifica ciclicamente con un Io per darsi unità, come un serpente che per non cambiar pelle all'infinito si cerca un buon sarto.

Il ciclo delle identificazioni s'interrompe nel momento in cui ci si identifica con un modello comportamentale ideale, astratto.

Per cui l'analista non deve essere *compreso* fino in fondo dal proprio paziente, secondo Lacan.

Il paziente non deve sapere cosa ha in mente lo psicanalista, non deve poterlo prevedere né tanto meno prevenire, non deve esserci nemmeno la minima probabilità di plagio, deve essere vulnerabile alla cura ed esprimersi dando sfogo al discorso dell'Altro, altrimenti non si approderebbe a nulla. E si finirebbe come Žižek quando entrò in analisi presso Miller: un gioco di specchi dove gli specchi giocano a nascondino[28].

27 Miller, *Delucidazioni su Lacan*, p.178-179.
28 Myers, *Introduzione a Žižek*, p.17.

Il paziente, però, deve dare sempre per scontato che l'analista sappia qual è la soluzione dei suoi problemi (il supposto sapere, appunto), deve confidarsi e parlare, intrattenendo un lungo dialogo – oltre che con l'analista – col proprio Altro, inconscio. Deve ascoltarsi.

CITAZIONE A: «Si voglia agente di guarigione, di formazione o di sondaggio, la psicanalisi non ha che un medium: la parola del paziente. L'evidenza del fatto non consente di trascurarlo. Ora, ogni parola chiama risposta.

Mostreremo che non v'è parola senza risposta, anche se non incontra che il silenzio, purché essa abbia un uditore, e che sta qui il cuore della sua funzione nell'analisi.

Ma se lo psicanalista ignora che così è quanto alla funzione della parola, non ne subirà il richiamo che più intensamente, e se all'inizio è il vuoto che vi si fa intendere, sarà in se stesso che lo proverà, e sarà aldilà della parola ch'egli cercherà una realtà che colmi questo vuoto.

Perviene così ad analizzare il comportamento del soggetto per trovarvi ciò che questi non dice. Ma per ottenerne la confessione, bisogna pure che ne parli. Ritrova allora la parola, ma resa sospetta dal fatto di aver risposto soltanto alla disfatta del suo silenzio, dinanzi all'eco percepita del proprio nulla»[29].

Una possibile traduzione di questo brano suonerebbe come: «Indipendentemente dal compito che si vuole attribuire alla psicanalisi, essa ha solo un mezzo di comunicazione: la parola del paziente. L'evidenza del fatto non consente di trascurarlo. Ogni parola è sempre comunicazione, anche se incontra solo silenzio, l'importante è che ci sia chi ascolta. L'analista deve darle importanza e se non lo fa prima o poi si sentirà costretto a farlo. Se all'inizio gli sembrerà inutile, presto ne cercherà gli autentici significati. Scoprirà che è uno strumento prezioso per analizzare il comportamento del paziente e trovare ciò che non dice, ciò che rimuove. E il silenzio che l'aveva preceduta gli dà una valenza diversa, perché sarà un tentativo di colmare il vuoto», con un terzo di parole in meno rispetto all'originale.

La complessità del pezzo citato non è strettamente collegata ai motivi per cui solitamente l'oscurità si rende necessaria, ovverosia l'insufficienza del linguaggio, come per esempio in Heidegger. Nel caso di quest'ultimo, l'esistenza di frasi come «Nello stato emotivo l'Esserci è già sempre emotivamente aperto come quell'ente a cui esso è rimesso nel suo essere in quanto essere che esso, esistendo, ha da essere»[30] è imputabile alla neces-

29 Lacan, *Scritti*., p.240-241.
30 Heidegger, *Essere e tempo*, p.167.

sità di esprimere una materia difficile e inesplorata. Ragione che renderà Essere e tempo il quasimodo più famoso dopo quello di Hugo.

Lacan rende tortuoso il suo parlare perché esso stesso è un'espressione dell'Altro: chiarire il parlare sarebbe un aderire all'Io (sei un illustre medico e devi parlare ai tuoi colleghi, per cui devi parlare in un certo modo), ma questo è per il nostro l'inizio della paranoia. Lo psicanalista deve rimanere svincolato anche dal proprio Io, altrimenti non potrebbe ascoltare distintamente il discorso del proprio Altro e ne rimarrebbe vittima.

Segniamo il punto. L'oscurità di Lacan ha come scopo impedire al paziente di comprendere il metodo di lavoro dell'analista e d'innalzare delle barriere che danneggerebbero l'analisi. È un'oscurità dovuta al discorso dell'Altro, da cui non bisogna mai fuggire se lo si vuol capire: l'obolo in chiarezza all'oscurità per la comprensione.

Veniamo ora all'uso forse più interessante e vicino alla mistica o alla poesia di questa oscurità: l'interpretabilità.

Cosa succederebbe se il testo di Lacan fosse chiaro ed evidente? Se ogni concetto fosse espresso con la chiarezza e l'amor di stile che avevano Freud e Jung? Sarebbe un testo monolineare. Naturalmente potrebbe comunque consentire una lettura multisequenziale, ma essenzialmente negherebbe varie possibili interpretazioni. Certamente ogni testo è interpretabile, ma in base alle interpretazioni che fornisce è tanto più vivo e vitale.

Significherebbe sostanzialmente che le lessie o verrebbero meno o non sarebbero totipotienti come sono ora. Non potrei più iniziare da dove voglio trovando il senso che voglio. Per seguire sentieri sempre nuovi nei "boschi narrativi" occorre che l'ipertesto offra più "punti di soddisfazione": partendo da ovunque arrivare a ovunque avendo comunque un sentiero sensato.

Un linguaggio brancoso, talvolta ambiguo, si presta – oltre che a creare disordine – a generare attese e a soddisfarle. Creare attese e soddisfarle significa offrire la possibilità di sempre nuove interpretazioni coerenti e complete.

Come dice lo stesso Lacan:

> Vi prego di notare a questo proposito che tutto ciò che dà peso, risonanza e accento al discorso metafisico poggia sempre su una qualche ambiguità. In altre parole, se tutti i termini di cui vi servite quando fate della metafisica fossero strettamente definiti, avessero ognuno un significato univoco, se il vocabolario della filosofia trionfasse – scopo eterno dei professori –, voi non potreste più fare della metafisica perché non avreste più niente da dire. Vi accorgereste al-

> lora che la matematica è molto meglio: là si possono agitare dei segni che hanno un senso univoco perché non ne hanno nessuno. Ciò significa che, quando parlate in modo più o meno appassionato dei rapporti tra soggetto e oggetto, è perché chiamate soggetto qualcosa di diverso da quel soggetto in senso stretto di cui vi ho parlato poc'anzi, e chiamate oggetto una cosa diversa da quella che ho definito come ciò che, al limite, confina con la stretta equivalenza di una comunicazione senza equivoci di un soggetto scientifico[31].

In questo ci conforta anche l'osservazione di Miller: «In *La direzione della cura*, secondo Lacan l'esperienza psicanalitica non ci sarebbe se il soggetto non s'imbattesse, a ogni piè sospinto, nell'impotenza della parola, con l'incompatibilità essenziale del desiderio e della parola»[32].

Se i termini fossero precisi, se il "bosco narrativo" fosse percorribile solo su uno o due sentieri al massimo, se il canone fosse dato e preciso, non ci sarebbe più nulla da dire. Il discorso sarebbe morto, in attesa di sepoltura.

A Lacan non interessa uno sterile linguaggio specialistico, un gergo incomprensibile o un argot che gli dia prestigio. È lui stesso che lo dice nel testo che stiamo esaminando:

CITAZIONE B: «Se noi, psicanalisti, siamo ben piazzati per conoscere il potere delle parole, questa non è una buona ragione per farlo valere nel senso dell'insolubile, né per "legare pesanti e insopportabili fardelli per caricarne le spalle degli uomini" [...]. Così la povertà dei termini in cui tentiamo di racchiudere un problema soggettivo, può forse lasciar a desiderare per spiriti esigenti, per poco che li paragonino a quelli che strutturavano, fin nella loro confusione, le antiche dispute intorno alla Natura e alla Grazia. Così può dar loro da temere quanto alla qualità degli effetti psicologici e sociologici che ci si può aspettare dal loro uso. E ci si augurerà che un migliore apprezzamento delle funzioni del *logos* dissipi i misteri dei nostri carismi fantastici»[33].

Non è dunque il piedistallo dell'autore in gioco, ma la sua vividezza: l'ipertestualità gli ha consegnato un'eterna vivacità.

> C'è nel lacanismo una tendenza settaria [...]. Dopo un certo periodo di apprendistato si comincia a dire: "Perché io no? Perché non posso diventare anch'io interprete di Lacan per conto mio e creare un'associazione mia? [...] Se prendiamo il testo di Lacan come una Bibbia, possiamo dire allora che nei lacaniani c'è una propensione alla dispersione, alla diversità, a non avere interpreti

31 Lacan, *Seminario VIII*, p.162.
32 Miller, *Op.cit*.., p.246.
33 Lacan, *Scritti*, p.256-257.

> autorizzati [...]. Non credo che tutte le interpretazioni siano uguali. In Lacan c'è una lotta delle interpretazioni, perché Lacan è stato un uomo e uno scrittore dalle molteplici sfaccettature[34].

Le interpretazioni garantiscono alle pagine dell'autore in esame di non essere mai datate, timore che dimostra di avere:

CITAZIONE C: «Un nonnulla d'entusiasmo è, in uno scritto, la più sicura traccia da lasciare perché esso dati, nel senso deplorevole del termine»[35].

In questo modo qual è l'effetto più significativo che si ottiene?

Naturalmente il fatto che la propria dottrina non sia mai sintetizzabile per formule, non sia mai riassumibile, perché la continua interpretazione presuppone una continua analisi e una sintesi da correggere sempre. Tuttavia, l'impatto con un testo oscuro e il continuo lavoro di revisione possono spingere il lettore alla frustrazione e fargli abbandonare il testo. Ecco l'altra funzione geniale di questa oscurità: il sentimento di frustrazione si trasforma in aggressività verso l'autore.

Fu Lacan a dire che in questo modo non è il lettore ad avere la colpa di non capire, ma l'autore, cioè lui stesso, Lacan. È quest'ultimo che autorizza il lettore a non capire, quindi il lettore, privo di colpa, continua la lettura finché non capisce. Per descrivere meglio questo meccanismo ricorreremo di nuovo a Miller:

> Lacan definisce inoltre l'atto psicanalitico: l'analizzante si autorizza a partire dall'analista, è l'analista a dargli l'autorizzazione. Si pone poi la domanda: "Chi autorizza l'analista?", e risponde: "L'analista si autorizza soltanto da sé". Questa frase [...] è correlata all'altra: "L'analizzante si autorizza a partire dall'analista". Questo permette al paziente di dire: "Mi ha detto lei di parlare". Questa autorizzazione condiziona così l'associazione libera. "Come paziente, sto dicendo stupidaggini, volgarità, scemenze. Parlo male di lei, di sua moglie, dei sui figli, di suo suocero, ma è stato lei a chiedermi di parlare". L'autorizzazione, che condiziona l'associazione libera, introduce il paziente a una certa irresponsabilità, gli permette di dire qualcosa senza esserne responsabile[36].

Il lettore, come il paziente, può non capire questo testo: la colpa è di Lacan, quindi lui non ha necessità di provare senso di colpa e frustrazione e può serenamente continuare a cimentarvisi.

---

34 Miller, *Op.cit.*, p.49-50.
35 Lacan, *Scritti*, p.223.
36 Miller, *Op.cit.*, p.179.

L'oscurità funge anche da "alibi", così l'autore può usare il linguaggio che vuole senza temere di frustrare e allontanare il pubblico che gl'interessa.

In conclusione, di questa oscurità onesta, possiamo dire che:

1. è indispensabile alla cura psicanalitica visto che, altrimenti, il paziente non sarebbe più libero a dire quello che vuole, quindi la terapia non potrebbe funzionare;
2. consente all'inconscio o, in termini lacaniani, all'Altro di esprimersi senza censure, senza doversi adeguare a un Io, tanto meno all'Io dell'analista; l'analista stesso non dovrebbe aderire a un Io, se vuole mantenere sempre vigile l'attenzione sul proprio Altro e su quello altrui;
3. rende possibile una continua interpretabilità, quindi un continuo studio e un continuo adeguamento del testo alle contingenze;
4. permette al lettore di scaricare la colpa di ogni difficoltà di comprensione (magari legata alla complessità del tema o alle ragioni su esposte) sull'autore e di continuare la lettura senza preoccupazioni e di ripeterla senza frustrazione;
5. affidandosi ai linguaggi scientifici o a concetti alieni dalla psicanalisi propriamente detta, consente a Lacan di "togliersi di mezzo", di non essere presente nel testo, consegnandogli una sorta di alterità, contribuendo ulteriormente a negare ogni identificazione[37];
6. non ricerca un finto prestigio medichese o filosofese.

5. *Umberto Bossi – Il significato che sfugge*

> *L'uso da parte del politico di espressioni particolarmente elaborate, oscure e reticenti è, in ultima analisi, un comportamento linguistico scarsamente democratico, perché impedisce al cittadino di operare in campo politico delle scelte pienamente consapevoli o, quanto meno, di mettere a confronto tesi contrapposte*.[38]

L'uomo comunica usando anche parole che designano categorie di grado sempre più elevato (cane> quadrupede> animale> mammifero> essere

37 Quasi una scomparsa per afanisi con cui l'accusa del fallogocentrismo mossa da Deridda dovrebbe fare i conti.

38 Baldini, *Elogio dell'oscurità e della chiarezza*, p.80.

vivente), collegate tra loro da regole sintattiche e grammaticali, che non indicano un oggetto o le sue proprietà, ma relazioni tra oggetti o fatti o funzioni logiche. Naturalmente, perché una frase abbia senso, non basta che siano rispettate queste regole. Anzi, una frase può aver senso anche se non rispetta queste regole (come nei linguaggi cifrati o in codice).

Normalmente le parole astratte non si riferiscono al particolare, nel senso che è possibile far rientrare un dato soggetto in una categoria, ma non si può far coincidere una categoria con un soggetto. Il cane è un mammifero, ma il mammifero non è solo il cane, tanto meno un cane in particolare.

Questa puntualizzazione occorre prima di passare al testo di Umberto Bossi che esamineremo a breve: "Il federalismo a portata di mano"[39], un discorso fatto a Pontida il 10 aprile del 1994.

È una puntualizzazione necessaria perché una delle caratteristiche pregnanti del "parlar chiaro" è proprio quella di sovrapporre soggetti e categorie, renderle comunicanti e indistinte.

CITAZIONE A: «Contro chi non ha il senso della politica e la degrada a sequele sconclusionate di poco onorevoli compromessi, a fasulle contrattazioni, noi da Pontida contrapponiamo la grande bandiera del bene comune, la bandiera della Libertà: del Liberismo e del Federalismo».

Questa frase parla evidentemente per categorie, non riferendosi a nessun soggetto in particolare. Però, la funzione emotiva trasforma queste categorie in nomi e cognomi: riferirsi nel '94 a "chi non ha il senso della politica" e metterlo in paio, alcune righe dopo, con "è stata la Lega a fare la rivoluzione democratica sfociata nell'apertura di Tangentopoli" significa appiattire una categoria astratta su dei soggetti identificabilissimi. Insomma, allude. Sta al destinatario cogliere o meno l'allusione. Forse alcuni coraggiosi la definirebbero un'operazione ermeneutica.

Questo meccanismo della chiarezza è marcatamente enunciazionale, visto che l'enunciatore non sa con chi sta parlando (al limite se lo immagina, se lo aspetta, lo congettura) e l'enunciatario empirico cerca nel testo dei simulacri in cui potersi riconoscere: il malcontento, il sentimento dell'antipolitica (termine su cui bisognerebbe interrogarsi), la voglia di rivalsa, etc.

CITAZIONE B: «In questo scontro storico e politico, incontreremo molte resistenze da parte dei gattopardi che sono riusciti a fuggire dal Palazzo quando la Lega lo ha fatto crollare».

39 <http://www.leganord.org/index.php/component/phocadownload/category/37-pontida?download=264:10-aprile-1994-pontida> (01.9.2013)

Tendenzialmente, ascoltare un discorso che non vuol dire nulla in particolare e immaginare che si stia riferendo proprio a noi e che ci siano delle forze oscure esterne che complottano contro di noi, è un meccanismo mentale paranoide che a tratti sembrerebbe adattarsi perfettamente al criptotipo leghista, essendo la schizofrenia paranoide un primitivo meccanismo di difesa dell'Io.

Parliamo ovviamente di una "società chiusa" quando parliamo dei leghisti di quel tempo, attaccati visceralmente alle loro tradizioni, al loro habitat e a tutto il loro corredo di idee e superstizioni.

Inoltre, possiamo avere buone probabilità di successo ipotizzando che pochissimi dei presenti che ascoltavano la citazione A si siano domandati chi fossero gli obiettivi dell'invettiva di Bossi o a quali contrattazioni e compromessi si riferisse, né di quale bene comune stesse parlando né di quali fossero le peculiarità della libertà.

Proprio su quest'ultima parola val la pena di fermarsi. Essa si riferisce a un concetto limite. Le parole di Kant sul noumeno si possono perfettamente adeguare anche alla libertà[40]: la Libertà (con la maiuscola, come da testo) non è sperimentabile, è solo un ideale, totalmente astratto, ma ricondotto a definizione dai due punti della trascrizione del discorso di Bossi. Questo tipo di testo, quindi, si è appropriato di un concetto che per natura è indefinibile, postulabile unicamente in via teorica, e lo ha ricondotto sotto due cappelli: Liberismo e Federalismo (di cui, peraltro, non vengono segnalate specificazioni o ulteriori definizioni né scuole di pensiero di riferimento o altra limitazione: sono astratti anche loro).

Ma è qui che risiede il fascino fàtico di questa parte del discorso. Tenuto conto dell'elettorato leghista, unito in quel preciso momento storico, in quel preciso luogo pregno di significati, a raccolta presso il suo leader, dire "Federalismo" è stato come dire "mamma" o "fica" o "goal", a seconda dell'uditore; far seguire la frase stentorea «Volevano e vogliono comprarci» è come aver detto "mamma... vuoi bene alla mamma vero?" o "fica... quant'è bella" o "goal... siamo i migliori".

Siamo nell'ambito della funzione poetica e conativa allo stesso tempo, una sequenza di parole e concetti che solletica l'ascoltatore e lo induce a rispondere in un certo modo: «Vogliono comprarci» richiede delle ovvie conseguenze da una moltitudine che lotta contro «i potenti e i loro lacchè», magari una risposta come "Giammai!" e, se possibile, un "Alla guerra!". Effetto: unificare il proprio elettorato sotto la propria guida.

40 Kant, *Critica della ragion pura*, p.210-211.

Dov'è in tutto questo la poesia? Il linguaggio politico, si direbbe, oggi in particolare, è poetico: se è vero che si debba esser chiari è altrettanto vero che la chiarezza è, a lungo andare, monotona. La chiarezza, specie quella degradata, richiederebbe un vocabolario che non cresca oltre le duemila parole; un politico ci metterebbe meno di un anno a utilizzarle tutte più volte, quindi è costretto a ricorrere a sotterfugi per non rendere monotona una simile chiarezza.

CITAZIONE C: «Ai ladri, ai mafiosi, ai riciclati, che orchestrano la manipolazione dell'opinione pubblica, ai rifugiati sulla "collina del disonore", che ancora sopravvivono, noi, da Pontida, garantiamo che non riusciranno a ricostruire l'ignobile regime che noi, noi Lega, noi Popolo, abbiamo sgretolato. Non riusciranno a distruggere la Lega perché noi non abbiamo paura di ciò che è grande e impegnativo». Funzione poetica allo stato puro.

Finora sembrerebbe un discorso profondamente populista e qualunquista, se lo stesso Bossi (retore e linguista per meriti sul campo) non si smarcasse da una simile ipotesi:

CITAZIONE D: «Chi è della Lega rifiuta il qualunquismo in politica perché sa che questo affonda le radici laddove le affonda anche la corruzione».

Del resto, un simile discorso, affine a un discorso di guerra[41], potrebbe anche sembrare brutale, chiuso, violento, misoneista, ma anche qui Bossi non vuole essere frainteso e per non sembrare un reazionario tiene a chiarire (casomai non si fosse capito) che:

CITAZIONE E: «Noi siamo antifascisti e non potremmo tollerare manifestazioni e rigurgiti di tale ideologia».

Ovviamente qui fascismo e antifascismo sono monoliti senza sfumature. "Tale ideologia" usato in questo testo suona come "quella roba lì" se ci si presta attenzione.

È evidente lo stridore fra il tono delle dichiarazioni e le dichiarazioni, tanto che si sarebbe tentati di citare Ennio Flaiano («Ci sono due tipi di fascisti in Italia: i fascisti e gli antifascisti»), ma è uno stridore più che giustificato: dovendo utilizzare poche parole e una sintassi elementare, le idee diventano difficilmente riconoscibili e finiscono con l'essere suscettibili d'osmosi con altre idee, causando confusione e stridore.

41 «Il linguaggio della guerra, in verità, è un linguaggio di cui si fa uso, sia pure a dosi minimali, anche in tempo di pace in quanto si è insinuato in altri giuochi linguistici: da quello degli sport a quello della politica, da quello delle malattie a quello commerciale-industriale» (Baldini, *Elogio dell'oscurità e della chiarezza*, p.164).

Come dicevamo in precedenza, solo la precisione salva la chiarezza dal degrado, ma per la precisione sono necessari requisiti non da poco: tempo, cultura, ponderazione, accuratezza, possibilmente equanimità e buon gusto.

Nell'esagramma *Il ristagno* contenuto nel libro dei Ching si spiega esemplarmente che la pace, senza sforzo per manutenerla, degrada in ristagno.

La chiarezza corre lo stesso rischio.

Osservando ancora che le parole assumono, data la povertà del lessico, diversi significati nel corso del discorso (come "partito", che è sia organo positivo di vigilanza sulla politica – cioè sulla mediazione – sia cellula iniziale della partitocrazia, o come "società", intesa come consesso umano e come impresa economico-finanziaria che a braccetto con certi partiti crea la partitocrazia), le due-tre pagine centrali riguardano dei contenuti un po' più delineati, ossia il federalismo e il liberismo.

Entrambi vengono citati in risposta al centralismo partitocratico capitolino: smembrando il potere partitocratico e sussidiarizzando il sistema amministrativo si «fa prevalere la sovranità dei cittadini sull'invadenza dei partiti, ridando legittimità alle istituzioni con il Federalismo e con altre riforme istituzionali, come l'elezione diretta del Presidente del Consiglio dei Ministri e del Consiglio Superiore della Magistratura» (CITAZIONE F), instaurando il liberismo si supera «con una seria disciplina anti-trust il sistema di lottizzazioni che persiste tutt'ora e che si basa su due monopoli contrapposti: il monopolio di pochi e grandi potentati economici, che controllano la struttura del capitale finanziario e il sistema della grande industria, che vive grazie agli aiuti dello Stato»(CITAZIONE G).

Anche in questo caso, la chiarezza rimane vaga: si fa appello a una serie di fatti che solo in minima parte sono veritieri o circostanziati o verificabili, tutto rimane avvolto in una nebbia di autoevidenza fasulla, in un sotteso clima da "cosa te lo spiego a fare: si vede".

Proprio questa visibilità, questa sovraesposizione, questa evidenza rende più pericoloso questo tipo di chiarezza: l'era dell'immagine inganna l'occhio senza fatica. È facile imbastire un discorso come quello preso in esame se il sistema mediatico ripete continuamente che "a bad news is a good news": il catastrofismo dei telegiornali incide sul malcontento del vasto pubblico di fruitori facendo gioco sulle sue emozioni e non sul suo ragionamento. I giornalisti hanno, come diceva Gaber, "il gusto della lacrima in primo piano" perché soggiogati dall'audience, ma non basta un

sommovimento delle viscere per elevare lo spirito (Ortega y Gasset, *La disumanizzazione dell'arte*).

Brandendo come clave parole tipo "libertà", "democrazia", "potere", "politica", "popolo" non si fa altro che sovreccitare gli enunciatari, raccolti in platee di spettatori e non più di uditori. La differenza è importante.

«"Tutto ciò che crediamo – scrive sant'Ambrogio nel *Commento a san Luca* – lo crediamo o attraverso la vista o attraverso l'udito". Però subito aggiunge: "La vista s'inganna spesso, l'udito serve come garanzia"»[42]. Cosa ha in più l'udito e cosa ha in meno la vista? Cosa significa diventare spettatori e smettere d'essere uditori?

Nel nostro contesto comunicativo la politica è essenzialmente "visiva": la televisione e l'immagine in generale sono i principali mezzi di comunicazione della politica. Nel momento in cui le parole di quest'ultima vengono meno, però, si dissolve la sua stessa ragion d'essere: la politica è dialettica, ragionamento, nasce quando gli esseri umani hanno dovuto servirsi di argomentazioni razionali per aver ragione nel corso di assemblee e dibattiti pubblici (come ricordato da Luciano Pellicani in *Dalla società chiusa alla società aperta*), se si riduce a immagine diventa assurdità.

Il termine assurdo è necessario: come osserva Peter Berger in *Homo ridens*, l'etimologia di "assurdo" deriva da "ab-surdum", cioè "da sordo" o "derivante dalla sordità" o "come se si fosse sordi". L'assurdo nasce nel momento in cui le immagini perdono senso perché non supportate dalla parola, dal ragionamento, si direbbe dal Logos. Dal grado del "logos", appunto, si rischia – se non l'assurdo – di precipitare al grado del "mythos": i singoli leader diventano come divinità o eroi, l'avversario politico è il Male, gli elettori sono fedeli e tutto ciò si sposa magnificamente col linguaggio della guerra e con l'assetto da società chiusa.

CITAZIONE H: «La Lega, nata dalla battaglia, che si esalta nella battaglia, con questo patto di Pontida, impegna ogni parlamentare eletto ed ogni militante, a ricordare che mai, per nessun motivo, si può tradire il nostro Movimento politico».

Ecco che nasce il famoso "patto di Pontida", un simbolo per l'intero popolo leghista.

Il frequente ricorso a simboli è sintomo di una falla del ragionamento. Todorov, in *Teorie del simbolo*, cita giustamente questo passo di Kant: «A torto e con uno stravolgimento di senso i logici moderni accolgono l'uso della parola *simbolico* per designare un modo di rappresentazione

42 Baldini, *Storia della comunicazione*, p.36.

opposto a quello *intuitivo*; perché il simbolico non è che una specie del modo intuitivo»[43]. È appunto intuitivo questo meccanismo istigato da una chiarezza che si annulla nella sua funzione poetica, emozionale e conativa.

Un simile "patto", che vincolerebbe i parlamentari leghisti, oltre a precorrere un altro "contratto" passato alla storia della comunicazione politica italiana, è sconfessato dal diritto costituzionale all'insindacabilità[44] ed è un classico slogan: «Gli slogan fioriscono in tempo di crisi e "manganellano" il pubblico con parole che intrappolano, che imprigionano il pensiero, con parole che sono vere e proprie armi, con parole-*choc*. Gli slogan ci forniscono pensieri "precotti", intendono impedirci ogni riflessione, pretendono cioè di pensare per noi»[45].

Prendiamo gli elementi che per Baldini sono identificativi dello slogan: «semplicistico, sommario, dogmatico, manicheo [...] la sua chiarezza è frutto di una folle deproblematizzazione, di una illegittima attività semplificatoria; ecco perché gli slogan sono improperi o invocazioni che procurano, a chi ne fa uso, soddisfazioni emotive, ma non favoriscono certo una comprensione adeguata della realtà»[46].

L'evidenza che nasconde, del resto, è un concetto che Poe ci ha insegnato una volta per tutte con *La lettera rubata*. Ma il concetto si complica: se ogni rimozione è sempre una sottolineatura (perché non si rimuove ciò che non crea problemi, quindi gli si dà importanza rimuovendolo) allora rimuovere significa, in qualche modo, evidenziare.

L'evidenza nasconde e quindi la rimozione evidenzia, come capita quando il sole ci illumina: ci acceca e allo stesso tempo proietta un'ombra su ciò che è dietro di noi. Il mito, il simbolo, la visione si tramutano nell'assurdo

---

43 Todorov, *Teorie del simbolo*, p.255.

44 Prerogativa riconosciuta ai parlamentari dall'art. 68 comma 1 della Costituzione: "i parlamentari non possono essere perseguiti per le opinioni espresse ed i voti dati nell'esercizio delle loro funzioni". Diritto addirittura esteso in questi termini dall'art. 3 della legge 140 del 2003: "per ogni altra attività d'ispezione, di divulgazione, di critica e di denuncia politica, connessa alla funzione di parlamentare, espletata anche fuori dal Parlamento". Con una simile licenza è quasi naturale che il linguaggio politico si scolli dall'attendibilità e trascenda, come ha dimostrato l'esistenza di una "dottrina Sgarbi" (<http://www.federalismi.it/ApplOpenFilePDF.cfm?dpath=document&dfile=25102006002637.pdf&content=Dalla+Corte+di+Cassazione+ancora+una+pagina+sulla+storia+infinita+dell'insindacabilità+parlamentare+-+stato+-+dottrina+-+> 01.9.2013): se si può dire qualunque cosa si finisce quasi sempre col vaneggiare.

45 Baldini, *Elogio dell'oscurità e della chiarezza*, p.63-64.

46 *Ivi*, pag. 66.

di un'allucinazione o di un abbaglio. Il logos, il segno, la parola rimangono nella parte in ombra e ciò che abbiamo dietro la schiena resta celato.

Ma questo tipo di chiarezza si discosta da quella tipica dello slogan per un ben preciso motivo: «lo slogan è una formula concisa»[47]. Il discorso di Bossi, invece, è lungo quasi venti cartelle (diciotto e mezzo per la precisione). Cos'è cambiato? Per saperlo dobbiamo indagare il rapporto fra ricevente e slogan.

Nell'ottica di Baldini e di Reboul lo slogan è una forma di lavaggio del cervello, un'imposizione, che nessuno vuole. Anzi, l'esempio di Reboul su "L'alcool uccide" lascia supporre che qualunque ricevente, se sentisse "L'alcool uccide lentamente", immediatamente farebbe scattare le proprie armi critiche e risponderebbe che allora l'alcool non è immediatamente pericoloso. Invece qui siamo in presenza di un enunciatario che brama gli sbrodolamenti dell'enunciatore.

Siamo al desiderio dello slogan, alla cupidigia dell'evidenza tipica – come lo slogan – di un momento di crisi e disorientamento.

Ancor di più possiamo dire che siamo in un periodo di transizione fra l'età degli dei e l'età degli eroi, per usare una dizione vichiana.

I nostri sensi, la nostra "pancia", ci hanno condotti a un regime comunicativo in cui l'evidenza svolge un ruolo fondamentale: il politichese di un De Mita a Toronto (come ricorda Baldini) non può che stomacare una generazione e indurre la seguente a fare l'esatto opposto.

Si passa dunque a una comunicazione tutta basata sulle reazioni passionali e istintive: da Alfredino Rampi in poi la televisione è televisione del dolore, egli altro non è che una vittima del caso, Vico direbbe che è una vittima degli dei. Ma i media non potevano reggere una simile tensione costante, la tv commerciale richiedeva a gran voce un afflusso costante di contenuti e non si può sempre sperare che un bambino cada in un pozzo: era necessario creare i personaggi da mettere in video, gli "eroi".

Oggi ci troviamo proprio in un momento di transizione fra una piattaforma linguistica basata sul clamore di certi eventi "divini" (la guerra, l'atomica, il gas, l'11 settembre, etc.) e una incentrata sulle gesta di alcuni "eroi"(alcuni politici, alcuni giornalisti, alcuni opinion leader, etc.): il discorso di Pontida è proprio la consacrazione divina dell'eroe, il destino che per mezzo del popolo (vox populi, vox dei) lo rende condottiero.

47 *Ivi*, p.64.

Un condottiero che nel suo italiano sgangherato e coi suoi pensieri deproblematizzati riesce a essere seducente per la sua immediatezza, rilassante e appagante: anche un discorso privo di contenuti e di estetica può essere accattivante come un "I like Ike", è sufficiente che la platea non ascolti e si limiti a guardare estasiata l'eroe nel suo cono di luce abbagliante.

In ultima analisi consideriamo il tipo di ricevente di simile chiarezza, di questi sbrodolamenti di slogan.

Dobbiamo, però, prendere a prestito le parole di Slavoj Žižek, in particolar modo quelle relative all'interpassività:

> L'inverso dell'interazione con l'oggetto (invece di limitarsi a seguire passivamente lo spettacolo) è la situazione nella quale l'oggetto mi prende, mi espropria della mia passività, cosicché è l'oggetto stesso a godere dello spettacolo al mio posto, sollevandomi dal dovere di goderne a mia volta. […] L'interpassività è l'opposto della nozione hegeliana di List der Vernunft (astuzia della Ragione), nella quale io sono attivo attraverso l'Altro: io posso rimanere passivo, sedere comodamente sullo sfondo, mentre l'Altro agisce per me […] io sono passivo attraverso l'Altro[48].

Il soggetto che fruisce ampiamente di questo tipo di chiarezza disonesta altri non è che un "falso attivo".

Una persona che demanda per abitudine ad altri la propria attività e che si rifugia in un'altra attività: come un nevrotico ossessivo che non vuole affrontare un discorso, ne affronterà molti altri per evitare che l'analista arrivi al punto cruciale del discorso, ossia quello relativo alla nevrosi.

Il fruitore di questi discorsi ricerca apposta l'evidenza vacua della chiarezza e non vuole che sia breve, cerca di essere irretito da discorsi che lo tengano lontano dal punto quanto più tempo possibile. In questo modo si può tenere lontano dal compiere attività reali, come quelle di documentarsi, di intraprendere un percorso critico che lo conducano a una qualche soluzione, in sostanza dal preoccuparsi davvero.

Sostanzialmente il fruitore di discorsi come quello di Pontida ricerca un palliativo alla propria indifferenza e alla propria paura, si lascia avvolgere dalla retorica vuota perché elaborare una propria linea di condotta gli sarebbe faticoso e probabilmente deludente e doloroso, vuole una giustificazione al proprio malcontento e alla propria frustrazione anche a costo di affidare ad altri la propria attività; al contempo ha profondamente bisogno

48 Žižek, *Leggere Lacan*, p.45-48.

di simili occasioni d'incontro, perché altrimenti sarebbe costretto a ritirarsi nella passività, non facendo più politica attiva o non presenziando più a simili comizi si ritroverebbe a essere privo di attività e automaticamente prenderebbe coscienza della propria condizione.

Le esternazioni di Bossi sono cambiate nel momento in cui non ha più potuto fare politica attiva perché «le tipizzazioni dell'interazione sociale diventano progressivamente anonime via via che si allontanano dalla situazione dell'incontro diretto»[49], dato il suo stato di salute non ha più potuto intrattenere col proprio elettorato un filo continuo e la vuota chiarezza dei suoi discorsi ne ha risentito, iniziando a dimostrare la propria scheletricità e costringendo la Lega a dirigersi su altri temi di lotta (i clandestini, le ronde, etc.).

Concludiamo l'analisi del testo con una frase che forse più delle altre rappresenta le funzioni di Jakobson tutte raggruppate (eccetto, ovviamente, quella metalinguistica):

CITAZIONE I: «Il Federalismo è assolutamente necessario, così come il liberismo (funzione fàtica). Se questi cambiamenti non avverranno e non avverranno in tempi brevi (funzione referenziale), saremo costretti a dire che il Nord se ne va verso una Repubblica autonoma (funzione conativa). Se entro sei mesi non ci sarà il Federalismo (funzione emotiva), la Lega proclamerà la Repubblica del Nord! (funzione poetica)».

Funzione fàtica: tornano i due termini chiave, Federalismo e Liberismo.

Funzione referenziale: stabilendo che ci sono dei cambiamenti da fare e in che tempi devono essere fatti si verifica una definizione del contesto in senso negativo, il contesto appare come non-contesto, mentre il vero contesto nell'ottica dell'enunciatore è un contesto che deve venire (es.: basta con le pareti bianche, le dobbiamo dipingere di blu; basta mattonelle, ci mettiamo il parquette; etc.). La Proiezione è la Realtà.

Funzione conativa: "saremo costretti", non un vero imperativo, ma l'obbligatorietà è perfettamente espressa, e sebbene coinvolga anche chi parla è evidente che la cogenza riguarda essenzialmente l'enunciatario.

Funzione emotiva: "entro sei mesi", imminenza, eccitamento, incitamento, tempi brevi, una grande sollecitazione emotiva in chi ascolta, passa inosservata l'impossibilità di questo limite temporale.

Funzione poetica: "la Lega proclamerà la Repubblica del Nord!" è una frase totalmente ornamentale, perché la Lega (essendo solo un partito con

49 Berger e Luckmann, *La realtà come costruzione sociale*, p.54.

120.000 iscritti; mentre Esercito, Marina, Aviazione, Carabinieri e Guardia di Finanza arrivano a 350.000 individui) non può proclamare nulla e "Repubblica del Nord" rimane una definizione vuota come "Paese dei balocchi".

Con o senza esclamativo finale.

INTERPASSIVITÀ ED ENSIMISMAMIENTO

1. *Immedesimazione e alienazione*

1.1. *Alta definizione e pornografia*

Parlando dell'audiovisivo e delle forme che ha assunto nel nostro immediato presente non possiamo non tener conto di come l'alta definizione si accompagni a un aumento dell'uso della pornografia.

Le tracce che c'inducono a pensarlo sono sia pratiche che teoriche.

La pornografia è il grado zero del cinema, questo non per un partito preso di tipo qualitativo o morale, quanto piuttosto per la natura con cui nasce il cinema. Da un certo punto di vista possiamo dire che il cinema nasce come desiderio di movimento e strumento di documentazione, ossia come collana di fotografie che grazie al movimento rendano il già successo esattamente com'è successo (naturalmente da un Altro punto di vista). Le forme artistiche sviluppatesi a seguire non hanno fatto altro che liberare la natura narrativa potenziale di questo mezzo: l'idea che queste immagini in movimento potessero raccontare una storia dev'essere stato immediato, come immediata fu probabilmente l'idea di usare la scrittura oltre che per tenere il conto delle greggi o sancire leggi anche per raccontare storie.

La pornografia è, in sé, la riduzione all'osso della narrativa, del plot, dell'intreccio. Non racconta pressoché nulla[1], in quanto s'annulla nella do-

1 Se il paragone non fosse tutto da ridefinire specialmente alla luce della diffusione dell'uso dei siti porno, in qualche misura potremmo richiamarci al concetto di "tempi morti" di cui parla Umberto Eco: «C'è un criterio per decidere se un film è pornografico o no, ed è basato sul calcolo dei tempi morti. [...] Un film pornografico invece, per giustificare il biglietto di ingresso o l'acquisto della videocassetta, ci dice che alcune persone si accoppiano sessualmente [...]. E questo andrebbe ancora bene: ma esso è pieno di tempi morti. Se Gilberto per violentare Gilberta, deve andare da piazza Cordusio a corso Buenos Aires, il film vi mostra Gilberto, in macchina, semaforo per semaforo, che compie tutto il tragitto. I film pornografici sono pieni di gente che sale in macchina e guida per chilometri e chilometri [...].

cumentazione dell'atto sessuale nel suo esplicarsi. Non c'è alcuno svolgimento di dinamiche, se non ritrite e demenziali, non c'è alcuna caratterizzazione del contesto, non v'è alcuna caratterizzazione dei personaggi. È pura immagine: il cinema prima di scoprire la narrazione, in sostanza. Questo arrivando a maturità, ossia dopo una prima "cinematograficità" indotta: ucciso il padre-cinema, il porno si è dotato di grammatica sua e ha conquistato il suo status rinunciando anche a madre-trama.

Ora, se è pura immagine, dobbiamo anche pensare che questa immagine voglia dotarsi di una propria "corposità", di una propria vita e non potendola trovare nello sviluppo di una storia (che sarebbe ridicola e fine a se stessa nella pornografia) la può trovare solo nella propria documentarietà intrinseca, nella finezza della propria resa visuale. Nell'alta definizione, appunto.

Ci conforta in questa analisi quanto scritto da Baudrillard in *Il delitto perfetto*:

> Ovunque l'Alta definizione caratterizza il passaggio, al di là di ogni determinazione naturale, verso una formula operativa – "definitiva" per essere precisi –, verso un mondo in cui la sostanza referenziale si fa sempre più rara. La più alta definizione del medium corrisponde alla più bassa definizione del messaggio – la più alta definizione dell'informazione corrisponde alla più bassa definizione dell'evento – la più alta definizione del sesso (il porno) corrisponde alla più bassa definizione del desiderio – la più alta definizione del linguaggio (nella codificazione numerica) corrisponde alla più bassa definizione del senso – la più alta definizione dell'altro (nell'interazione immediata) corrisponde alla più bassa definizione dell'alterità e dello scambio ecc.
>
> L'immagine ad alta definizione. Nulla a che vedere con la rappresentazione, ancor meno con l'illusione estetica. L'illusione generica dell'immagine è completamente annientata dalla perfezione tecnica. Ologramma o realtà virtuale o immagine tridimensionale, essa non è altro che la smania di fare in modo che un'immagine non sia più un'immagine, ossia ciò che toglie una dimensione al mondo reale.
>
> Col passaggio dal muto al sonoro, e poi al colore, al tridimensionale e all'attuale gamma degli effetti speciali, l'illusione cinematografica è sparita via via che la performance si realizzava. Non c'è più vuoto, non c'è più ellissi, non c'è

Detto alla buona e volgarmente, nei film pornografici, prima di vedersi una sana scopata occorre sorbirsi uno spot dell'assessorato dei trasporti. Le ragioni sono ovvie. Un film in cui Gilberto violentasse sempre Gilberta, davanti, di dietro e di fianco, non sarebbe sostenibile. Né fisicamente per gli attori, né economicamente per il produttore. [...] Ripeto dunque. Entrate in una sala cinematografica. Se per andare da A a B i protagonisti ci mettono più di quanto desidereste, questo significa che il film è pornografico» (Eco, *Secondo diario minimo*, p.130-131).

> più silenzio. Più ci si avvicina a questa definizione perfetta, a questa perfezione inutile, più si perde la potenza dell'illusione[2].

Sostanzialmente, dunque, siamo davanti a quello che apparentemente si presenta come un paradosso: l'aumento di aderenza a ciò che accade coincide con una sua perdita di realtà. Tutto ciò pare meno paradossale se consideriamo che la realtà è tale perché è perpetua in noi un'interpretazione e dunque un'illusione di realtà (come un'illusione di Io) che però costituisce la realtà stessa, che senza sarebbe un'insieme di fenomeni privi si senso e contenuto. La predominanza del dettaglio, dunque, abbinata allo svilimento dell'illusione narrativa, del senso di ciò che succede, costituisce il carattere principale della pornografia.

> Sembra che, al giorno d'oggi, persino la pornografia funzioni sempre più in modo interpassivo. I film a luci rosse, infatti, non hanno più lo scopo precipuo di eccitare chi ne fruisce in vista della sua asociale attività masturbatoria: il solo fissare lo schermo dove "l'azione ha luogo" è sufficiente, mi è sufficiente osservare come altri godono al mio posto[3].

E ciò fa il paio con l'analisi dei discorsi politici. Essi aumentano l'illusione a scapito della documentazione, l'immagine a scapito della trama, ma in qualche misura anche questo è spiegabile alla luce di quanto appena detto. Se la pornografia rappresenta il grado zero del cinema, la comunicazione politica è contemporaneamente diventata il grado zero del ragionamento e si è trasformata in mito. Come abbiamo detto in precedenza, con la fine delle ideologie la politica è divenuta rappresentazione di una titanomachia in grande stile priva della sua componente fondamentale di ragionamento e mediazione. Non per nulla la politica oggi è essenzialmente audiovisiva in generale e televisiva in particolare (altrimenti un programma televisivo come Porta a porta, limitandoci alla nostra penisola, non sarebbe mai stato ribattezzato "la terza camera"): pur imbustata nel grado zero dell'illusione, diventa illusionistica perché annullata nell'alta definizione di un'immagine che diventa, appunto, solo performance. E la performance enucleata di un senso e di una mediazione fra istanze diverse, diventa reazionaria e violenta, irrazionalmente chiusa e dunque chiusa a ogni tentativo di apertura (ab-surdum).

Per ulteriore chiarezza riportiamo di seguito una citazione forse un po' lunga, ma sicuramente chiarificatrice:

---

2 Baudrillard, *Il delitto perfetto*, p.35-36.
3 Žižek, *Leggere Lacan*, p.46.

L'alternativa tra l'amore verso lo straniero e la paura nei suoi confronti, all'interno della quale resta prigioniero oggi il sentire occidentale, nasconde una realtà più sconvolgente: il fatto che il mondo occidentale sta diventando estraneo a se stesso. Ora, ci sono molti modi di provare un senso di estraneità nei confronti di se stessi, alcuni dei quali appartengono da tempo alla cultura occidentale. Per esempio la "mania", di cui parlavano gli antichi greci distinguendone quattro specie (profetica, liberatoria, poetica ed amorosa). È indubbiamente una forma non patologica di estraneità nei confronti di se stessi, che ha esercitato un'enorme influenza attraverso i secoli. L'introduzione della nozione di inconscio nella cultura del Novecento ha poi aperto nuovi vastissimi orizzonti a questa problematica, accrescendo enormemente la conoscenza dei dispositivi profondi che operano occultamente nel modo di essere occidentale.

Ma oggi abbiamo a che fare con un tipo di estraneità differente dalle manie e dall'inconscio. Per quanti sforzi siano stati fatti per avvicinare le manie antiche alle dipendenze moderne (dall'alcool, dalle droghe, dal sesso, dalla ginnastica, dal lavoro...), resta un abisso incolmabile tra la possessione religiosa (anche nelle forme degradate del vudù, della xangò, del candomblé...) e le addictions di cui siamo vittime. Quanto all'inconscio, è troppo ricco di valori simbolici condivisi e troppo connesso col linguaggio per poter ancora descrivere la condizione contemporanea, la quale è molto più prossima alla psicosi che alla nevrosi.

Infatti, il modo di essere psicotico implica una catastrofe dell'autocoscienza, della conoscenza di se stessi e della significazione. Nulla di quanto viene detto in un contesto psicotico può essere oggetto di interpretazione: infatti non c'è – come nel racconto del sogno o del sintomo nevrotico – un affetto o un pensiero inconscio che si nasconda dietro al linguaggio. Nella psicosi questo diventa autonomo rispetto a colui che parla, lo possiede, prolifera in modo illimitato appropriandosi di ogni cosa e dei suoi contrari.

L'estraneità rispetto a se stesso che caratterizza il modo di essere psicotico è perciò spenta, inaccessibile, inerte, stagnante rispetto a una mobilizzazione dialettica e post-dialettica, perché il soggetto ignora la struttura simbolica della lingua che parla. Lo psicotico non può accedere alla conoscenza dell'altro, dello straniero, proprio perché non può conoscere se stesso, perché alla sua base sta un rigetto, un'espulsione, una preclusione (o, come dice Lacan, una forclusion) dell'ordine simbolico, cioè della struttura della società. A differenza di quanto avviene nella rimozione, questo non può ritornare alla coscienza dello psicotico, perché non c'è mai stato! Perché è stato scartato per così dire ab origine[4].

Se non fosse chiaro, ribadiamo che è proprio l'aderenza ai dettagli presa da sola a essere il grande inganno della iperrealtà, la sua presenza accompagnata dall'assenza di un ordine più generale.

4 Perniola, *Stranieri a se stessi*, p.5-6.

Ma questo, lungi dal creare una confusione percepibile, crea, al contrario, un'assurda certezza: la certezza del proprio delirio.

Quell'informazione, quella testimonianza microscopica della realtà, anziché edurre sulla condotta da tenere conformemente a ciò che si potrebbe definire "buon senso", scatena le potenzialità disgregatrici che la animano.

Conoscere un dettaglio non significa conoscere l'intero disegno: il disegno è affine al dettaglio e si implicano a vicenda, ma il disegno non è riducibile al dettaglio. Quindi, rimanendoci estraneo il disegno, nel momento in cui il dettaglio palesa la propria insufficienza, si crea il cortocircuito: partendo da una certezza delirante in quanto limitata al dettaglio, l'articolazione sovradettaglio del disegno ci pare estranea o addirittura ostile in quanto non si adegua alle nostre falsate aspettative. Difatti:

> Non bisogna credere che questa estraneità a se stessi manchi di aggressività. Al contrario, la tendenza aggressiva costituisce un aspetto fondamentale della psicosi, la quale – mancando di mediazione simbolica – resta prigioniera di quel fenomeno psichico che Lacan ha definito come lo stadio dello specchio. Tale stadio si riferisce all'esperienza del bambino nell'età compresa tra i sei mesi e i diciotto mesi di vita. Come è noto, essa ha origine dal confronto tra l'immagine di se stesso che il bambino vede riflessa nello specchio e l'esperienza del proprio corpo reale: mentre quest'ultimo manca ancora di coordinazione e di unità, l'immagine speculare esercita su di lui un potere di fascinazione e di seduzione che lo imprigiona in una fissazione invalidante (captation). Per Lacan lo stadio dello specchio costruisce l'identità dell'io, il quale è perciò segnato irrimediabilmente da una frattura che gli impedisce di accedere a una effettiva autocoscienza e lo aliena rispetto a se stesso. Esso è il paradigma dell'immaginario, il quale è appunto caratterizzato da un narcisismo inseparabile dall'aggressività nei confronti dell'altro (chiamato piccolo altro, per distinguerlo dal grande Altro dell'ordine simbolico). L'io, fintanto che resta prigioniero dell'immaginario, non ha mai davanti a sé un'effettiva alterità, ma sempre soltanto la propria immagine. La costituzione dell'io come rivale di se stesso gli preclude l'accesso a un "vero" conflitto; da un lato l'aggressività e il conflitto gli appartengono strutturalmente, dall'altro, tuttavia, l'altro che gli si para davanti è ancora sempre se stesso. In altre parole, il "tu" con cui si confronta l'io non costituisce mai una "vera" alterità.
>
> […] Non bisogna perciò lasciarsi ingannare dall'asprezza che talora assumono tali conflitti: tale asprezza dipende dalla aggressività implicita nello stadio dello specchio, essi non sono "veri" conflitti perché manca loro proprio l'esperienza dell'opposto.
>
> Se dai contesti comunicativi personali e privati passiamo a quelli pubblici, la sostanza delle cose non cambia. La maggior parte delle discussioni intorno alla xenofilia e alla xenofobia resta presa nella captazione immaginaria, specie quando è trattata dalla comunicazione massmediatica. La discussione a favore

> o contro l'immigrazione appare perciò compromessa da un vizio d'origine: l'Occidente non conosce più se stesso! Ne è una prova il fatto che molti editori italiani non sappiano più riprodurre correttamente i caratteri greci[5].

L'alta definizione, la tecnica esasperata, la performance, preclude allo spettatore la possibilità di cogliere simbolicamente e intuitivamente il senso di un sistema di idee che poi andrà visto alla luce dell'analisi critica.

Nel momento in cui il dibattito politico si spinge alla performance, al grado zero del ragionamento e dunque della sua ragion d'essere, si sviluppano fenomeni come quelli che abbiamo delineato e metaforizzato in Umberto Bossi. L'abbiamo definito un passaggio dal logos al mythos, dalla parola alla visione. Detto passaggio, però, si autorizza con un passaggio precedente, ossia quello dal mythos alla tecnica, cioè dall'immaginario all'immaginato.

Abbiamo precedentemente detto che la visione, priva della parola, è allucinazione, ossia, tutto il corredo di convenzioni sociali ascrivibili a una visione o a un simbolo diventa assurdo senza un discorso logico retrostante. Il mythos si deve accompagnare necessariamente al logos per ottenere una manifestazione completa, poiché senza il sistema di senso del mythos il logos è vuoto e sterile, viceversa il mythos senza la struttura del logos diventa la vulgata di un inconscio infantile e timoroso di sé e del circostante. Per ottenere quella necessaria organicizzazione fra passato e futuro, fra tradizione e progresso, non si può prescindere da questa continua dialettica fra questi due elementi.

Ma prima che il mythos si disfi del logos, come accade alla politica, c'è bisogno di un passaggio prima: il mythos inizia a cedere sotto i colpi della tecnica.

«Il sapere umano è insufficiente e le conclusioni delle scienze non potranno indicare da sole la via verso lo sviluppo integrale dell'uomo»[6] altro non è che il peana del mythos operato dal mythos stesso, il quale teme la tecnica in quanto spiegazione totale del fenomeno al di là delle istanze extranaturali. La tecnica, nel momento in cui erode la credibilità del mythos, come a suo tempo fece la filosofia, non fa altro che giustificare la morte del mythos in ossequio alla prevalenza della tecnica. Il mythos, per sua sopravvivenza, non può che iniziare a delegittimare la tecnica, ma

5 *Ibid*.
6 Benedetto XVI, *Caritas in veritate*, p.46.

non potendo intaccare le sue basi empiriche, è costretto a farlo con quelle teoriche, appunto il logos.

In concreto: nel momento in cui le convenzioni sociali iniziano a mostrarsi inadatte a governare i comportamenti al trascorrere dei tempi, i simboli e le immagini a cui gl'individui sono legati diventano dei vessilli fideistici da difendere a oltranza contro il cambiamento. Nel momento in cui la modernità mostra i suoi scenari lì da venire, le persone meno pronte al cambiamento si barricano nelle proprie convinzioni e convenzioni, sbarrando il proprio mondo alle istanze del progresso. Ma queste convenzioni, che elidono le sane giustificazioni logiche del cambiamento, altro non fanno che – negando il logos – negare la propria struttura.

È come se una qualche eccentrica comunità con un proprio dialetto diverso dall'italiano, per difendersi dall'invasione linguistica di libri e giornali, decidesse di bandire ogni tipo di lingua scritta dalla propria comunità: a lungo andare morirebbe anche il suo idioma, mancando la struttura che lo teneva in piedi andrebbe incontro a una serie di sporcature e cambiamenti che lo condannerebbero all'estinzione.

Il mythos, tramite i suoi adepti, si difende dalla tecnica delegittimando il logos o piegandolo ai propri comodi; il logos, colpito, tende a espropriare il mythos da ogni campo della conoscenza e del pensiero; la tecnica trae da questa lotta il massimo giovamento, poiché l'ostile mythos e il limitante logos sono occupati a distruggersi vicendevolmente. L'alta definizione ha trionfato, emancipandosi dalla necessità di avere un senso e una logica: rendendosi autonoma come «definizione perfetta... perfezione inutile» crea una versione della realtà molecolare (a dimensione di poltrona o di divano) e smembrata priva di unità e «l'io, fintanto che resta prigioniero dell'immaginario, non ha mai davanti a sé un'effettiva alterità, ma sempre soltanto la propria immagine», nasce dunque il controsenso individuato da Ortega y Gasset di avere un uomo iperspecializzato (oltre che, ma questo è un altro discorso, "iperindividualizzato", come dice Bauman in *La solitudine del cittadino globale*) ma ignorante che conosce perfettamente un atomo di realtà ma non i lineamenti del suo disegno complessivo, tutto ciò mentre il mythos tenta una mediazione («Questo significa che le valutazioni morali e la ricerca scientifica devono crescere insieme e che la carità deve animarle in un tutto armonico interdisciplinare, fatto di unità e di distinzione»[7]) e il logos scopre di essere pericoloso senza mythos («Si può sostenere che un

7 *Ibid*.

più stretto contatto tra etica ed economia può essere utile non solo all'economia ma anche all'etica. […] È opportuno ampliare alcune delle discussioni etiche attuali in direzione consequenzialista, malgrado il comprensibile rifiuto dell'utilitarismo e della forma peculiarmente ristretta di calcolo consequenziale che gli è propria»[8]).

Chiediamoci dunque cosa rimarrà ai nostri posteri dei nostri dibattiti politici e delle nostre abitudini dialettiche, ma non per vanità o desiderio di tramandare qualcosa, piuttosto per vedere noi stessi dalla giusta distanza. Probabilmente non verranno ricordati né memorabili comizi né faraonici congressi né riunioni decisive: si parlerà fondamentalmente dello stile con cui si esprimevano i politici. Rimarrà una grande curiosità sul metodo, sul come il politico riuscisse o meno a comunicare. Il politico di oggi, che non parla più a un elettore o a un elettorato (visto che, ormai, come viene spesso ribadito, si tratta fondamentalmente di "convincere il popolo degl'indecisi"), parla secondo la grammatica della comunicazione architettata a tavolino e si comporta come un qualunque conduttore o protagonista televisivo. Non parla alle persone, parla alla telecamera. E sostanzialmente tutta la sua performance si riassume nell'atto stesso del comunicare a prescindere fin troppo spesso da quanto comunicato, esattamente come un film porno.

1.2. *Interpassività ed ensimismamiento*

A questo punto dobbiamo chiamare nuovamente in aiuto Baudrillard. Egli sembra cogliere splendidamente e si direbbe "oscuramente" il nucleo pregnante dell'idea orteghiana di *ensimismarse*.

> L'espressione di sé come forma estrema della confessione, di cui parlava Foucault. Non custodire alcun segreto. Parlare, parlare, comunicare instancabilmente. Tale è la violenza fatta al singolo individuo e al suo segreto. E allo stesso tempo si tratta di una violenza fatta al linguaggio, perché a partire da qui esso perde anche la sua originalità, non è più medium, operatore di visibilità, perde ogni dimensione ironica o simbolica – laddove il linguaggio assume un'importanza maggiore di ciò di cui parla.
>
> E il peggio di questa oscenità, di questa mancanza di pudore, è la condivisione forzata, quella complicità automatica dello spettatore che altro non è se non il risultato di un vero e proprio ricatto. È questo l'obiettivo più chiaro dell'operazione: la schiavitù delle vittime, ma una schiavitù volontaria però, quella delle vittime che godono del male che viene loro fatto, della vergogna che viene loro imposta.

8 Sen, *Etica ed economia*, p.97-98.

> La condivisione da parte di un'intera società del suo meccanismo fondamentale: *l'esclusione interattiva*, è il colmo!, decisa in comune, consumata con entusiasmo[9].

Siamo stati privati del privato.

Detto ciò si apre il campo al grado successivo della nostra speculazione: l'interpassività come negazione dell'ensimismamiento.

Concediamoci una chiarificazione del concetto di interpassività. Renato Parascandolo la vede così:

> Un altro termine sufficientemente inflazionato è quello di "interattività". Tutto è interattivo. Tra non molto anche le scatolette per i cani saranno reclamizzate come interattive. L'interattività è un termine di pertinenza della fisica e indica, tra l'altro, l'azione reciproca fra particelle elementari di materia. Per analogia, nell'universo informatico, l'interattività è divenuta sinonimo di scambio, di dialogo tra uomo e macchina. Un libro, una videocassetta o un film sono opere sequenziali, esse hanno un significato solo se consultate dalla prima pagina fino all'ultima, dal primo all'ultimo fotogramma. Se si leggessero a casaccio le pagine di un romanzo, secondo un ordine stabilito dal lettore, ci troveremmo di fronte a qualcosa di insensato. Al contrario, un prodotto ipermediale è, in genere, anche "interattivo", flessibile, poiché consente all'utente di definire a suo piacimento la sequenza dei brani e l'articolazione del racconto. E nonostante la consultazione sia accidentale, lo svolgimento, quale che sia, ha sempre una sua logica, un significato preciso. L'opera interattiva è apparentemente sottratta alla tirannia dell'autore che le imponeva un unico senso (nella doppia accezione di direzione e di significato), essa ha le stesse caratteristiche del nostro universo: è finita ma indefinita. Il fruitore ha il potere di definirla, in un certo senso partecipa al suo compimento. L'interattività è sinonimo di partecipazione attiva, di dialogo, di scambio, ma purtroppo, dietro questa enfasi, si nasconde spesso una turlupinatura, una partecipazione solo apparentemente spontanea, una libertà di movimento non più grande di quella che può darci un viaggio organizzato. Questa interattività povera, con opzioni già tutte preordinate da uno sceneggiatore multimediale che ragiona come un animatore di agenzie di viaggio, la si potrebbe chiamare "interpassività". Il dialogo con un'opera è innanzitutto un atto mentale che prescinde da pulsanti e menù di opzione. Le riflessioni e gli stati d'animo che suscita in noi la lettura di una poesia o di un testo di filosofia sono già l'espressione di un incontro, di un dialogo intenso che si è stabilito tra l'autore e il lettore. Solo apparentemente i libri sono muti, in realtà i loro autori, se i libri sono di valore, dialogano con i lettori, anche dopo la loro morte, attraverso le loro opere. Il processo di interpretazione del testo è perennemente rinnovato e, in questo senso, l'ermeneutica è la "interattività" per eccellenza. In secondo luogo è bene ricordare che la forma più pregnante di

9 Baudrillard, *Patafisica e arte del vedere*, p.35 (corsivo mio).

> interattività è quella che si stabilisce fra esseri umani, una interattività, in linea di principio, più interessante, ricca e imprevedibile di quella che si stabilisce tra l'uomo e una macchina, magari anche solo per il fatto che gli uomini hanno una capacità di mentire superiore a quella di un calcolatore. In questo senso l'offerta di interattività dei nuovi media rappresenta forse il surrogato di una intersoggettività evidentemente in crisi. Ma l'interattività che ha maggior valore è quella che ciascuno di noi intrattiene con se stesso, ciò che chiamiamo riflessione. Il dialogo, la lettura, la visione di un film o un programma di computer sono pertanto davvero interattivi se ci inducono a riflettere, a ripensare i nostri convincimenti, i nostri luoghi comuni, in altre parole a dialogare con noi stessi. Quindi la cesura tra passività e interattività, piuttosto che all'interno dei media, risiede nella qualità dei contenuti, nell'attitudine speculativa che i contenuti sono capaci di indurre nella nostra mente. È opportuno dunque stare in guardia. L'interattività, soprattutto quella che nasce con ambizioni educative, deve percorrere ancora molta strada prima di soddisfare pienamente le aspettative di partecipazione che il suo nome evoca, anche perché il gioco delle combinazioni ipertestuali e ipermediali, le continue opzioni previste nei menù, la perdita della sequenzialità, l'accesso casuale favoriscono l'approssimazione e la frammentazione delle conoscenze. Inoltre, avendo in mano uno strumento (mouse) che consente di stabilire lo svolgimento del percorso narrativo, l'utente cade vittima della stessa sindrome da telecomando che colpisce i telespettatori[10].

Per esplicitare il significato di interpassività, Robert Pfaller dice di immaginare che «un uomo va al bar, ordina una birra e la paga. Ma poi chiede a qualcun altro di berla al posto suo. Finita la birra, il nostro eroe lascia soddisfatto il bar»[11]: in parole povere, continua Pfaller, è delegare il consumo.

Nella vita di ogni giorno deleghiamo del lavoro, ma delegare il consumo rappresenta uno dei paradossi della nostra società, probabilmente dovuto a quell'eccesso di produzione che tutti conosciamo e che in qualche modo costringe al consumo, essendo il consumo la ragione del nostro benessere.

Come recita l'esempio più usato e più suggestivo, adattissimo al nostro modo di consumo, una persona imposta un registratore per registrare un film e il registratore "vede" il film al posto della persona che di solito è poi portata a mettere la cassetta registrata insieme alle altre nell'attesa di un momento in cui abbia voglia di vederla (momento che tendenzialmente non arriva mai per vari motivi, specie, come sempre, di tempo)[12].

---

10 Parascandalo, *Mediateca 2000*, cap. 6.2.5.

11 Pfaller, *Estetica dell'interpassività*, p.62.

12 La mancanza di tempo sembra un argomento nuovo, ma già alla fine dell'Ottocento si diceva «sarebbe bene comprar libri, se insieme si potesse comprare il tempo per

È, per rimanere in tema pornografico, come far prostituire la propria moglie, similmente al personaggio di zio Ottavio contenuto nel libro *Le leggi dell'ospitalità* di Pierre Klossowski, come ricorda Pfaller. O, come osserva Žižek, la risata registrata dei programmi che ci permette di divertirci per procura o il coro greco che svolge il ruolo dello spettatore.

> Alcuni conduttori televisivi e radiofonici hanno coltivato questa abitudine: per la maggior parte del tempo raccontano barzellette di pessimo gusto e senza senso seguite da uno scroscio di risate. L'anticipazione della risata da parte del conduttore sembra provocare una seconda risata da parte dell'ascoltatore; la risata fa sì che qualcuno trovi la barzelletta divertente e provoca anche piacere perché non si ride per una battuta insensata (ma per qualcos'altro). Ciò che è divertente è che non vi alcunché di divertente (e vi è ancora un idiota che ride)! Potremmo definire questo approccio dialettico "lavorare con un idiota presunto". La reazione dell'ascoltatore non è ridere insieme alla risata registrata, bensì contro di essa – ridere dell'idiota presupposto. Ciò significa, nella terminologia freudiana, che si tratta di un divertimento che non riguarda la barzelletta, ma la comicità del comportamento dell'idiota ridente (Freud 1905, pp. 169-185)[13].

I cori delle varie occasioni d'incontro politico allargato sono sempre pre-registrati perché gl'iscritti o cantano disordinatamente o non cantano affatto, di conseguenza è il produttore della canzone che la canta agli altri per farli cantare (come cantarla a se stesso): la platea guarda al palco come se fosse uno specchio in cui vivono tutte le proprie speranze e le promesse che vuole siano mantenute e in questo specchio vede l'immagine del canto e inizia a cantare perché l'immagine nello specchio è necessariamente la propria e dunque si adegua all'immagine che vede. L'interpassività è l'adeguamento all'attività dell'immagine, sia essa reale o immaginata. Parliamo dunque anche di *performanza*, di *decisione* ed *esecuzione*.

Recto: un signore entra nel bar, ordina e paga la birra, la fa bere a qualcun altro e va via soddisfatto. Verso: la birra si fa ordinare e comprare, ma non si fa bere da chi l'ha ordinata e comprata. Ribaltamento: si compra la birra per comprarla, perché la birra medesima lo richiede, non perché vi sia desiderio.

Il sistema elettorale si adegua alla meccanicità, alla binarietà del voto interpassivo (le cui motivazioni si sono formate sui massmedia) e produce un bipartitismo perfetto, si pensi agli Stati Uniti.

---

leggerli» (Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, vol.2, p.755).

13 Pfaller, *Ivi*, p.66.

> Ecco perché i fenomeni dell'interpassività sembrano strettamente connessi con i modelli della nevrosi ossessiva e con il feticismo così come sono stati studiati dalla psicanalisi. Le azioni interpassive sono, analogamente a quelle della nevrosi ossessiva, azioni sostitutive che derivano da un conflitto intrapsichico. Esse reagiscono a un desiderio che è ostacolato da ragioni inerenti a esso: non solo ragioni esterne o limitazioni temporali o spaziali lo rendono impossibile, ma esiste già un malcontento legato allo stesso desiderio. L'azione sostitutiva sostituisce perciò qualcosa che è già originariamente perduto. Quindi, l'azione sostitutiva è meglio di niente: non solo riporta una parte di un piacere passato, ma ne costituisce uno nuovo e originale.
>
> Il rapporto tra l'individuo e i suoi rappresentanti non è perciò basato sull'identificazione. Non ha luogo alcun processo di compimento attraverso l'incorporazione di organi addizionali: delegare i piaceri non trasforma l'individuo in un dio delle protesi. Non esiste alcuna connessione con le protesi che permetta il godimento di piaceri addizionali[14].

Dunque, il godimento si sposta sull'oggetto tramutatosi in soggetto, che gode del soggetto reso oggetto. È un po' come la visione delle religioni monoteistiche dell'universo: si esiste per merito di dio e l'esistenza è in funzione di dio, e giù di adorazione. La regola religiosa, che origina dalla vita pratica, prende il sopravvento svolgendo al posto dei fedeli la funzione di autoregolamentazione e poi diviene immutabile e si impone a quelli che l'avevano inventata per propria utilità (performanza).

Il consumo consuma il consumatore.

L'individuo non stabilisce più se consumare o meno, votare o meno, godere o meno, ma si appiattisce sull'input giunto dall'esterno a consumare, votare o godere.

Qui entra prepotentemente in causa l'ensimismamiento.

> La possibilità di meditare è l'attributo essenziale dell'uomo. [...] La bestia vive infatti nel timore perpetuo del mondo e, nello stesso tempo, in una perenne curiosità verso le cose che sono in esso e che vi appaiono: una curiosità indomabile, che esplode senza freni né inibizioni, come la paura. In un caso e nell'altro, sono gli oggetti e gli avvenimenti dell'ambiente che governano la vita dell'animale. [...] Esso non guida la propria esistenza, non vive di *se stesso*, sta piuttosto sempre attento a ciò che succede fuori, all'altro. Il nostro vocabolo *altro* non è che il latino *alter*. Dire dunque che l'animale non vive di se stesso, ma *dell'altro* [...] equivale a dire che l'animale vive sempre alterato, alienato. Così che la sua vita è *un'alterazione* costituzionale. [...] Non si trova forse l'uomo, al pari dell'animale, prigioniero del mondo, circondato da cose che lo spaventano e lo incatenano, obbligato inesorabilmente dalla vita ad occuparsene? Senza dubbio.

14 Pfaller, *Ivi*, p.71.

> Ma con questa differenza essenziale: che l'uomo può, di quando in quando, sospendere di occuparsi direttamente delle cose, staccarsi da ciò che gli è intorno e disattenderlo, costringendo la sua facoltà di attenzione ad un capovolgimento radicale zoologicamente incomprensibile. Per così dire, è come se l'uomo voltasse le spalle al mondo e si ritirasse in se stesso, occupandosi della propria intimità o, ciò che è uguale di se stesso e non dell'*altro*, delle cose.
>
> Con parole che – per essere state troppo usate – non riescono più (come vecchie monete) ad esprimere efficacemente il loro valore, siamo soliti dare a questa operazione il nome di pensare, meditare. Tali espressioni nascondono però qualcosa di estremamente sorprendente: il potere che l'uomo ha di ritirarsi virtualmente e provvisoriamente dal mondo, di porsi dentro di sé o, per usare uno splendido vocabolo che esiste solamente nel nostro idioma, di "*ensimismarse*"[15].

L'interpassività, quindi, si colloca come evoluzione dell'alienazione. Non solo si è legati al mondo con l'impossibilità di parlare con se stessi, ma si è anche convinti di farlo. Non solo ordino meccanicamente la birra, ma non la bevo pur convinto di essermela goduta. È nella ritualità del consumo, non nel consumo, il mio godimento. E ritorniamo pesantemente al concetto di nevrosi esposto da Perniola:

> Lo psicotico non può accedere alla conoscenza dell'altro [...] perché non può conoscere se stesso [...] L'io, fintanto che resta prigioniero dell'immaginario, non ha mai davanti a sé un'effettiva alterità, ma sempre soltanto la propria immagine [...] non c'è – come nel racconto del sogno o del sintomo nevrotico – un affetto o un pensiero inconscio che si nasconda dietro al linguaggio. Nella psicosi questo diventa autonomo rispetto a colui che parla, lo possiede, prolifera in modo illimitato appropriandosi di ogni cosa e dei suoi contrari[16].

Il soggetto non può "tornare in sé" perché l'immaginario gli sbarra la strada e lo ricolloca sempre allo stesso posto: davanti a sé medesimo. L'immaginario crea un sé (un Sè immaginario, appunto) che agogna la birra, quindi il soggetto va a comprare la birra, ma non la beve perché non la desidera. Ma la deve finire, altrimenti l'acquisto/godimento è come se non fosse perfezionato (la terzializzazione del consumo, come dice implicitamente Pfaller), quindi la fa bere a un altro. E si sente soddisfatto: l'immaginario crea un sé medesimo soddisfatto e il soggetto, che in esso si specchia, si sente a sua volta soddisfatto. Il quadrato è chiuso.

15 Ortega y Gasset, *L'uomo e la gente*, p.33-34.
16 Perniola, Stranieri a se stessi.

La birra non è un oggetto che meramente chiede di essere comprato, ma è l'immagine di un immaginario dietro cui c'è il soggetto, dietro cui c'è di nuovo l'immaginario. È – per piegare un'immagine poetica di Marco Aurelio – come guardarsi in due specchi che si riflettono e, nella galleria sterminata di immagini riflesse, provare a contare quanti io ci sono, e, nel frattempo, dimenticarsi se io sono io o un riflesso in uno specchio.

Demandare all'esterno, oltre che il proprio lavoro e il proprio consumo, anche il proprio godimento e il proprio pensiero significa alienarsi. Le persone «cercano per sé dei ritiri in campagna, sulle rive del mare, sui monti; anche tu sei solito desiderare fortemente siffatti luoghi. Ma tutto questo è quanto mai stupido, perché ti è lecito, in qualunque momento lo desideri, ritirarti in te stesso. [...] Concediti, dunque, continuamente questo ritiro e rinnova te stesso»[17].

Se non si riscopre di quando in quando questo Sè, inevitabilmente accade ciò che finora abbiamo detto: l'io perde ogni ancoraggio e, smarrendosi, si frantuma. Se è vero che «chi parla fa sempre riferimento, per mezzo dell'indicatore io, a se stesso che parla»[18] è pur vero che questo io sarà «sempre nuovo per chi lo enuncia, anche se fosse ripetuto all'infinito; realizza infatti, ogni volta, l'inserzione del locutore in un momento nuovo del tempo e in un tessuto diverso di circostanze e di discorso»[19]. (Un io da decidere, si direbbe). Se dunque non si àncora a un se stesso, evidentemente, può perdere di identità e finire col ritrovarsi a non chiedersi nemmeno perché sta acquistando una birra che berrà un altro illudendosi di esserne consapevole e consenziente (le molte identificazioni di Lacan).

Ovviamente, nemica dell'interpassività, è la meditazione. Questa sì una riflessione in cui contemplo me stesso, ma in modo interattivo, per criticarlo e interrogarlo su sé/me e sul circostante.

«Contro questa impostazione interpassiva [...] il primo passo davvero critico da fare è *ritirarsi nella passività* e rifiutarsi di partecipare.Questo primo passo prepara il terreno a una vera attività, a un'azione che effettivamente cambi le coordinate della scena»[20].

Interpassività come alienazione inconsapevole, ensimismamiento come passività in vista dell'interattività critica con se stessi.

17 Marco Aurelio, *Pensieri*, IV-3, p.181.
18 Benveniste, *Essere di parola*, p.36.
19 *Ibid*.
20 Žižek, *Leggere Lacan*, p.48.

2. *La Grande Bouffe*

2.1. *Il pieno e l'assenza di desiderio*

Il film di Marco Ferreri risale al 1973 e vede per protagonisti quattro uomini che decidono di suicidarsi mangiando. Da subito è stato visto come una critica del sistema capitalistico, ma al suo interno ci sono molti spunti significativi da cogliere.

Iniziamo col dire che i protagonisti sono quattro uomini socialmente inseriti, di successo, senza nessun apparente problema: Ugo è un cuoco di umili origini divenuto famoso, Michel è un produttore televisivo, Marcello è un pilota di linea, Philippe è un giudice. Da subito s'intende che Ugo ha problemi con sua moglie, che Michel è divorziato e vede poco sua figlia, che Marcello ha un rapporto di reificazione nei confronti delle donne (oltre a un marcato narcisismo) e che Philippe ha un rapporto morboso con la propria balia divenuta sua governante[21]. I loro problemi, anche da una lettura superficiale del libro-sceneggiatura, risultano evidenti. La breve presentazione dei quattro, presi nel momento immediatamente precedente al loro arrivo alla villa, è solo una ouverture che vuol lasciar presagire i mali del nuovo ceto borghese dominante.

L'abbuffata inizia da subito, dall'abitacolo della macchina con cui stanno arrivando alla villa (da cui, per inciso, non usciranno più).

La prima frase che viene detta nel film è pronunciata da Ugo e recita «È così bello che sembra falso» – va tenuta a mente perché sarà uno dei cardini per l'analisi del film. Poco dopo una seconda frase colpisce l'attenzione dell'ascoltatore e viene detta da Michel: «Di cosa ti preoccupi? La televisione non è mica tutto». Riporteremo in seguito altre frasi fondamentali.

Per il momento il regista ci dice chiaramente la sua opinione su quello che accade nel piccolo schermo. Come dichiarò anche in un'intervista[22] rilasciata in vecchiaia, Ferreri trovava che la televisione fosse la produzione del "tranquillizzante" e il cinema l'anarchia, che la televisione – dove tutto è preordinato e organizzato – fosse una sorta di narcotico per un fruitore placido e acritico e che il cinema – per il suo stesso modo di crearsi – fosse l'anarchia da cui poi può nascere la scintilla creativa e sovvertitrice.

---

21 «Da molto tempo, un tempo per lui immemorabile, essa era per lui una specie di eterno femminino, un simbolo e una realtà concreta in egual misura, balia, madre, governante, amante, tutto questo insieme» (Ferreri e Azcona, *La grande abbuffata*, p.14).

22 In Marco Ferreri. *Il regista che venne dal futuro* di Mario Canale (2007).

Si noti che appartengono proprio al personaggio di Michel, il produttore televisivo, i commenti più caustici sulle donne (appartengono all'obiettivo televisivo, con la sua fluida concatenazione di immagini, col suo susseguirsi di foto in movimento affini e diverse da quelle del cinema) e non a caso.

«La chiave ci è fornita da Jacques Henric nella sua concezione dell'immagine e della fotografia: inutile velarsi la faccia, la nostra curiosità verso le immagini è sempre di ordine sessuale – tutto ciò che si cerca è alla fin fine il sesso, e in particolare il sesso femminile»[23]. Ma se si desidera l'immagine e il sesso femminile con tanto ardore, siamo dunque autorizzati a pensare che la negazione della donna (o, comunque, del femminile) sia in qualche misura negazione del desiderio. Michel lo dice chiaramente: «Il corpo della donna è vanità... Vanitas» citando le Ecclesiaste, e dunque *vanità di vanità e tutto è vanità*. Ma se il corpo della donna, che è desiderio, è vanità, allora anche il desiderio lo è. Ma cos'è il desiderio?

> L'uomo "risulta" umano quando rischia la vita per soddisfare il suo Desiderio umano, cioè quel Desiderio che si dirige su un altro Desiderio. Ora, desiderare un Desiderio è voler sostituire se stesso al valore desiderato da questo Desiderio. Infatti, senza questa sostituzione si desidererebbe il valore, l'oggetto desiderato, non il Desiderio stesso. [...] Ogni Desiderio umano, antropogeno, generatore dell'Autocoscienza, della realtà umana, è, in fin dei conti, funzione del desiderio di "riconoscimento"[24].

Se, dunque, il desiderio è vanità, cosa vana e smentita, inevitabilmente non c'è desiderio da desiderare, e – visto che il desiderio desiderato è l'amore nelle sue varie forme – sostanzialmente nulla è importante.

Val la pena di semplificare ulteriormente questo concetto, data la sua importanza. Se diamo per buona la definizione kojeviana di Desiderio (che rispetto all'originale hegeliano ha il pregio della sintesi elegante), possiamo dire che se il desiderio che mi circonda è collegato a cose vane, inevitabilmente non posso desiderare l'altrui desiderio, di riflesso – non desiderando di essere desiderato – non posso desiderare niente di non naturale, e desiderando solo cose naturali (cibo e sesso, appunto) mi ritrovo a mancare di un elemento fondamentale all'esser umano, ossia: l'autocoscienza. Per cui, se io non desidero di essere amato, in automatico, non amo me stesso, quindi posso morire.

---

23 Baudrillard, *Patafisica e arte di vedere*, p.37.

24 Kojève, *Introduzione alla lettura di Hegel*, p.21.

E, dato che, «l'Io del Desiderio è un vuoto»[25], l'assenza di Desiderio si realizza in un pieno totale. Un pieno immobilizzante, un pieno – ci sarebbe da dire – "borghese", sazio. Purtroppo, però, il vuoto è funzionale al movimento, poiché senza di esso i corpi sarebbero immobilizzati (come diceva Zhuang-zi «Benché i piedi dell'uomo non occupino che un piccolo spazio sulla terra, è grazie a tutto lo spazio che non occupano che l'uomo può camminare sulla terra immensa»[26]).

I personaggi che ci sono presentati sono esattamente così: pieni, sazi, privi di desideri, incapaci di riconoscere a sé o ad altri una qualche importanza, sterilizzati della possibilità di amare. Niente intorno a loro ha rilevanza o senso: non la figlia di Michel né la balia di Philippe né la moglie o l'attività di Ugo né Marcello per se stesso.

Ritorniamo quindi a Ugo, che dice di un piatto che ha appena preparato e fotografato (come un sesso femminile) che è così bello che sembra falso, e ritorniamo a Michel, che da produttore televisivo si rende conto di come ogni apparenza e ogni desiderio a essa connesso sia vanità, visto che la televisione non è tutto anche se tutto sta – nullificato – in televisione.

«Gli animali hanno rapporti con l'altro quando gliene viene voglia. Per loro ci sono due modi di averne voglia: il primo è voglia di mangiarlo, il secondo di farci l'amore»[27].

Tutto ciò si riassume in una sequenza cruciale ai fini del nostro discorso, in cui Michel, che soffre di aerofagia, non riesce più a mangiare a causa dei forti dolori, ma Ugo arriva con quello che definisce «puré medicamentoso» e lo incita a mangiare ancora per sentirsi meglio. Michel fa resistenza e allora Philippe lo convince dicendo «È questione di volontà. Pensa di essere un indiano di Bombay, un indianino che ha fame, una gran fame. Se hai molta fame, scusa, cosa fai? Mangi. Da bravo...»[28]. Michel ricomincia a mangiare e «"Mangia" gli disse Ugo con voce suadente. "Se non mangi, non potrai morire"»[29] mentre «Marcello si mise a sghignazzare. "Bisogna mangiare! Ah ah ah!"»[30].

Il vertice della struttura socio-economica (Philippe è un giudice) persuade e pervade lo strumento comunicativo di massa (rappresentata da Michel, produttore televisivo) per perseguire un pericoloso consumo e la produzione (il ristoratore Ugo) provvede a soddisfare tali bisogni indotti di cui lo

25 Kojève, *Ivi*, p.18.
26 Citato da: Pasqualotto, *Estetica del vuoto*, p.16.
27 Lacan, *Seminario III*, p.108.
28 Ferreri e Azcona, *Op.cit*., p.82.
29 *Ivi*, pag. 83.
30 *Ibid*.

spettatore, cioè la base della suddetta struttura, si è autoconvinto proprio grazie alla comunicazione.

Cosa c'entra in tutto questo la volontà nominata da Philippe? Semplicemente è una volontà priva di desiderio, indotta, per i motivi che abbiamo detto, dunque una volontà che si appaga di se stessa senza senso. Una produzione sovrabbondante che ci domanda disperatamente di essere consumata, una birra che non si ha desiderio di bere e che comunque ordineremo e compreremo perché la nostra volontà (o qualcosa di simile a essa) lo vuole.

In questo rientra anche il bisogno dell'elettorato per gli sbrodolamenti di slogan che rilevavamo in precedenza. Un discorso che non si desidera, ma che si vuole sentire. Come quando, davanti a un leader demagogico che inveisce contro una qualche categoria generica di persone (militari, immigrati, politici, omosessuali, preti, atei, etc.) o un avversario politico preso come simbolo di tutto il male possibile (quindi, anche in questo caso, contro un'estremizzazione simbolica che per vaghezza diviene nulla), il nostro stato d'animo somiglia più a un "Ci voleva" che non a un "Come lo desideravo": non lo diciamo perché siamo litigiosi o particolarmente plagiati, non lo diciamo per desiderio (visto che non si può desiderare qualcosa che non esiste), quanto piuttosto per volontà, perché vogliamo che sia così ma senza sapere bene perché. Si tratta di azioni interpassive che in realtà sono il frutto di un conflitto intrapsichico, come abbiamo detto citando Pfaller: lo vogliamo, ma non lo desideriamo. Non abbiamo un vuoto da colmare (desiderio), ma solo un copione da altrui scritto da rispettare (volontà). Lo vogliamo perché, come direbbe Pfaller, «l'interpassività potrebbe essere la chiave per capire il carattere libidinale dei legami di massa. Le masse non sarebbero tenute insieme attraverso un'identificazione comune, come pensava Freud (1921, pp.97 sgg.), ma tramite la disidentificazione comune, con la scissione dell'io e il suo disconoscimento»[31].

Si potrebbe dire che la pienezza ci espelle da noi stessi, cosicché – sazi e immobilizzati – non possiamo che iniziare a basare la nostra identità su quella del circostante, che però è "in-formato" sulla base di quella che potremmo definire "sceneggiatura" del reale. Si parteggia, insomma, per buoni o cattivi quasi per contratto, poiché potremmo solidarizzare sia coi cattivi che – come più spesso capita – coi buoni, ma è molto difficile solidarizzare con un figurante o con una comparsa con battuta, poiché – anche se previsti nella sceneggiatura – non contano nulla ai fini della favola del reale.

31 Pfaller, *Ibid*., p.72.

2.2. *Sesso e commestibilizzazione*

Ci sono parole che, come dice Quine in Parole e oggetto, sono vaghe nel loro riferirsi a qualcosa, poiché fanno capo all'ambivalenza precipua delle lingue verbali. Tali parole sono dette da Quine "termini di massa". Sesso è una di queste.

Sesso può voler dire molte cose. Ma se lo andiamo a inserire in un'ottica di desiderio, in automatico lo dobbiamo cogliere nella sessificazione di ogni cosa. In alta definizione le cose valgono per la loro esteriorità, il desiderio si esteriorizza nella pubblicazione del proprio corpo, nello squadernamento delle proprie abitudini sessuali e delle proprie caratteristiche fisiche. Il corpo dev'essere smontato, soppesato a tranci, ricostruito possibilmente a immagine e somiglianza della sceneggiatura collettiva. Esso, nel suo adeguarsi al desiderio, nel suo essere sempre in potenziale scoperta di nuovo desiderio, vuole essere desiderato.

Il problema che sorge nel momento in cui si cerca di affondare nella trama sociale utilizzando il proprio corpo (inteso come la superficie del nostro essere) è che esso va reso appetibile, va esibito e magnetizzato, dev'essere in vetrina e dev'essere sexy. Il mezzo televisivo si sposa perfettamente con questa necessità di sessificazione, in quanto riduce ogni contenuto alla sua forma e impedisce distrazioni da essa. Il corpo umano attraverso la televisione si trasforma in «immagini diminuite, falsate, "lo spettro della *vera realtà*" perché mancanti del "mistero dello sguardo" (Savinio 1977). Immagini che andrebbero a formare, come già sosteneva trent'anni fa Munier (1963, p.57): "un immenso corpo anonimo caratterizzato da una sostanziale autoreferenzialità del mondo, il quale rinuncia a qualunque mediazione ed è direttamente presente in tutti, è tutti". Immagini soggiacenti alla banalità dell'idolo, senza *punctum* (Barthes 1980), prive di ulteriorità»[32].

Così, se accettiamo che «l'invenzione degli idoli fu inizio della prostituzione»[33], non possiamo che ricollegare la sessificazione totalizzante del corpo al mezzo televisivo.

32 Latini, *Forme digitali*, p.41.
33 *Libro della Sapienza*, cap.14 v.12.

Il nudo è da sempre un metagenere. Il solo, per Berenson, a stabilire una comunicazione perfetta. La sua superiorità stava "nel render sensibile il linguaggio delle forme". Non era solo il naturale antropomorfismo, per cui "niente di tangibile eguaglia il corpo umano in quanto materia artistica". È una legge derivata "naturalmente dalle condizioni generali della percezione, così come i valori tattili discendono dalla psicologia della visione". [...] A differenza di altre culture, dove la nudità, priva d'ontologia e di metafisica, si dà come indecenza o erotismo, il pensiero europeo ha operato dunque uno straordinario *tour de force*. Ha convertito l'attrazione della carne e il rifiuto del pudore in esigenza d'essenza e potere spirituale. Ha trasformato il corpo spoglio in pienezza, il sensibile e il desiderabile in icona della Bellezza attraverso i contenuti della mitologia e l'obbiettivazione delle forme. [...] È in Bataille, nell'*Erotismo* e nell'analisi dei grandi quadri erotici (*Les larmes d'Eros*), che meglio si manifesta la transizione che conduce dalla veste al seminudo poi al nudo integrale, per stabilire una comunicazione autentica. "L'azione decisiva si chiama denudamento. La nudità è la negazione dell'essere chiuso in sé, la nudità è uno stato di comunicazione". Lo svelamento è rivelazione: può andare ben oltre la pelle - che è vestigio della veste – e cercare nella sua effrazione e tortura (ferire, amputare, scorticare) l'accesso ad una verità incorruttibile di cui la carne è il velo. [...] È un motivo attivo nello splendore dei nudi suppliziati dei martiri cristiani, sul cui sereno corpo ideale s'iscrive invano la crudele legge terrena. Mentre quel Nudo sacro doveva trasfigurare ora, come accade nella Body Art, l'intento è sfigurare il modello ideale da ogni pretesa trascendente alla bellezza e alla verità. Rompendo lo specchio del Nudo estetizzato e socializzato, Gina Pane o Orlan testimoniano un primitivismo della nudità: cercano il grido primario in un mondo di flussi e di connessioni. Ma questa volontà d'effrazione violenta non fa emergere una utopia somatica innocente, ma un nuovo corpo mitico degradato. Sono, come si è detto, le ultime convulsioni del corpo simbolico prima del suo assorbimento nella virtualità (Jeudi). [...] Questo percorso radicale che spoglia via via ogni involucro fino all'inattingibile intimità è quello tradizionale della messa a nudo. Il passaggio attraverso la forma si presenta qui come un'impronta. Ma, osserva Perniola, ne esiste un altro che è inverso al primo e parte dalle impulsioni più segrete che lottano per manifestarsi progressivamente: dalla carne alle membrane somatiche agli involucri sensibili – calori, odori, ecc., fino alle sue protesi ultime – veli e vestiti. Un procedimento magistralmente teorizzato nella "semiotica impulsionale" di Klossowski. "Che io faccia di questo denudarsi un motivo pittorico significa che devo simulare [...] una forma di palpabilità visiva. La nudità allora è anch'essa un indumento. È la sua propria veste". Il fantasma dei più profondi desideri ha la regia degli involucri in cui s'avvolge: vestendosi di carne, coprendosi poi di pelle, di sentori, di vesti. "Non è un gioco di spoliazione dei segni verso una 'profondità' sessuale, ma al contrario un gioco ascendente di costruzione di segni" (Baudrillard). Come le tonache vibranti, pelle e luce, che coprono i corpi in estasi dei santi barocchi: valga per tutti la S. Teresa di Bernini, il corpo misterioso e glorioso che persegue la cultura occidentale, non si cerca per introspezione, si trova per estrospezione. Nella pratica classica della pittura non si cominciava forse col

> disegnare il nudo per poi vestirlo? E nelle pratiche attuali di chirurgia estetica non si è forse passati dalla scorticatura e l'ablazione al gonfiabile? Penso agli autoritratti nudi di E. Schiele, dove l'angoscia profonda della morte e del desiderio che è ad essa legato non è affatto sublimata. Per entrare in sé stesso il soggetto del quadro deve espellere fuori da sé i moti informi che lasciano nel derma la traccia anomala delle escrescenze e della pelosità. Corpo paradossale in cui "il bell'involucro della pelle sparisce sotto la pressione fantastica degli organi e soprattutto del sesso" (Jeudi). Penso ai vestiti esposti da Boltanski, alla spoglia olfattiva che esalano, come ricordo e allegoria dei corpi denudati dell'Olocausto. Penso ai nudi di Bacon e alla caratterizzazione magistrale di Deleuze: "c'è ancora, certo, una rappresentazione organica, ma si assiste in modo più profondo ad una rivelazione [...], che fa sgretolare o gonfiare gli organismi e i loro elementi, impone loro uno spasimo, li mette in rapporto con delle forze, o con una forza interna che li solleva o con delle forze esterne che li attraversano, o con la forza eterna d'un tempo che non muta, o con le forze variabili d'un tempo che scorre". L'arte moderna raggiunge per questa via un risultato paradossale: "La nozione stessa di nudo è la *neutralizzazione* – un compromesso estetico sociale – d'un fatto *primitivo e violento*; è contro questa neutralizzazione che sono insorti i temperamenti più sovversivi della pittura moderna. Strano risultato: la loro insurrezione ha distrutto quel che volevano liberare" (Klossowski)[34].

In breve: pienezza come esclusione dell'io e assenza di desiderio, cui consegue una necessità di cercare un'identità nel circostante, propriamente nell'immaginario allargato creato dai massmedia (specie la televisione), corpo come mezzo di facile e immediata comunicazione, massmedia come agente che «sopprime irrimediabilmente il rapporto unico tra sensazione e ricordo che forma la "realtà"»[35]. Sicuramente i massmedia come la televisione sono meno potenti del cinema in termini di «produzione di un effetto di realtà in assenza dell'orizzonte dei fenomeni»[36], ma al contempo sono infinitamente più capillari: la televisione, per esempio, come «l'immagine filmica produce una presenza illusiva del mondo in una condizione di assenza e di negazione del mondo stesso»[37], ma in modo meno potente, sopperendo all'evidenza della sua menzogna con un sovrappiù di illusione, di attrazione, garantendo sollievi che il cinema spesso non dà (si pensi al potere illusorio che dà il telecomando).

---

34 Weiermaier, *Il nudo tra ideale e realtà*.
35 Bellour, *Fra le immagini*, p.69.
36 Bertetto, *Lo specchio e il simulacro*, p.17.
37 *Ibid*.

Detto ciò, ci dobbiamo domandare in che modo, però, questo pieno può appropriarsi dell'immagine dei corpi (donando loro così un'identità); dobbiamo chiederci in che modo l'astante può cibarsi dell'immagine umana dandole un ruolo e contemporaneamente autorizzando tale immagine irreale; dobbiamo, insomma, domandarci attraverso quale via si consuma il delitto perfetto del mondo a opera della televisione e si realizza quel conflitto intrapsichico che poi porta all'interpassività.

Una delle possibilità che si possono individuare è quella della "commestibilizzazione" dell'immagine, ossia un banchetto massmediatico in piena sintonia con la concezione culturalmente nostra di "assimilazione". La nostra conoscenza è quasi eucaristica, prevede cioè che la cosa venga "digerita" e faccia parte di noi. È in questo che ci sono le radici del nostro consumismo, poiché siamo portati a considerarci contenitori da riempire dato che il pieno è "completezza". Bisogna cannibalizzare ciò che si vuole essere, come mangiare il cuore del nemico per assumerne il coraggio, come mascherarsi in qualche modo per diventare qualcosa. È proprio questo il principio: finzione e fagocitazione.

Paul Cornea parla esplicitamente di quest'ultima come procedimento di assunzione dell'altro e di livellamento propedeutico all'assimilazione: il primo step – gli altri due sono "manipolazione simbolica" e "inferenza multipla" – necessario per la negoziazione di senso, che è «un'operazione molto più complessa di quanto appaia a prima vista: richiede competenza, flessibilità associativa ed esperienza di lettura (per saper superare le difficoltà) e, allo stesso tempo, l'adozione di un atteggiamento vigile»[38].

Tutto ciò echeggia di una frase che fa capo a una concezione molto diffusa nella nostra cultura, al punto da essere più sottocutanea che cosciente: «Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. Perché la mia carne è vero cibo e il mio sangue vera bevanda. Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue dimora in me e io in lui»[39]. Bisogna cibarsi del corpo, attraverso un passaggio dalla sessificazione alla commestibilizzazione: prima il desiderio (finto, indotto da una sorta di trappola, in cui più che il desiderio c'è una sorta di convenzione di massa alla desiderabilità) e poi la cannibalizzazione (assimilazione del modello, del bisogno indotto, che ci riempie fino a stordire e far traboccare fuor di noi il nostro io e con esso il desiderio vero).

38 Cornea, *Introduzione alla teoria della lettura*, p.197.
39 *Vangelo di Giovanni*, cap.6, v.53.

I quattro personaggi de *La grande bouffe* sono l'immagine del ceto che ha desiderato, con la seconda guerra mondiale, la stabilità e l'abbondanza; dopo averla avuta e, soprattutto, dopo aver distrutto completamente la classe dirigente precedente, ha lasciato che il consumo sostituisse altri elementi culturali indispensabili (come la capacità di creare una gerarchia di priorità o di dare valore alle cose o di trovare nel risparmio una condotta condivisibile se non giusta o come il desiderio di tramandare alla posterità una qualche esperienza di vita). La classe dirigente precedente aveva incamerato tutto un sistema di idee e modi di fare tipici del ceto dominante, ma grazie al mantenimento dello status quo, era sempre stata in grado di gestirlo senza lasciarsene strangolare, sapeva – grazie alle condotte dettate da apparati come quello religioso («Raccogliete i pezzi avanzati, perché nulla vada perduto»[40]) – come riempire di senso delle cose che prese nella loro bruta realtà materiale senso non hanno.

Ugo, Michel, Marcello e Philippe sono l'emblema di quel ceto di borghesi/consumatori incapaci di gestire la propria agiatezza: essa è divenuta, incalzata dal passato bisogno, unica priorità e unica speranza, essendo stata la scienza contrastata dal mythos e il mythos scalzato dalla tecnica. Ma è proprio del mythos l'epigrafe per questa classe dirigente priva di desiderio e soffocata nel pieno: «Dolce è il sonno del lavoratore, poco o molto che mangi; ma la sazietà del ricco non lo lascia dormire»[41].

40 *Vangelo di Giovanni*, cap.6 v.12.
41 *Ecclesiaste*, cap.5 v.11.

TAGLIO

LA SEDUZIONE DEL TAGLIO

1. *Taglio bidimensionale e taglio tridimensionale*

Il sapere esiste solo in funzione di "soglie".
Gilles Deleuze, "Foucault"

1.1. *Habitat del cut*

Il femminile, come oggetto di desiderio, finisce con l'essere sessificato dai massmedia, principalmente dalla televisione, la quale – col suo flusso incessante – altro non è se non un tapis-roulant su cui le merci scorrono intervallate occasionalmente da un nudo ipercomunicativo che nulla ha da dire o da comicità di bassa lega con risate registrate. Lo spettatore, annaspante in una società di consumi e privo di una propria identità, accetta la merce come sistema di simboli (Baudrillard) e prende a viverlo come canone interpretativo del reale[1]. «L'alienazione dello spettatore a beneficio dell'oggetto contemplato (che è il risultato della sua stessa attività incosciente) si esprime così: più egli contempla, meno vive; più accetta di riconoscersi nelle immagini dominanti del bisogno, meno comprende la sua propria esistenza e il suo proprio desiderio»[2]. Alla sessificazione e alla commestibilizzazione sopraggiunge l'interpassività come evoluzione dell'alienazione, pronta a riversarsi ciclicamente nella sessificazione e nella commestibilizzazione, e così via.

È la società consumistica stessa che, esonerando dal mondo il desiderio, produce il pieno che esautora quell'entità deputata proprio a regolare

1 In merito, probabilmente, varrà la pena di chiedersi come mai uno dei sistemi economici e sociali più avanzati del mondo, gli USA, incoraggi talvolta sconsideratamente la "vita a credito", il consumo continuamente legittimato da un continuo credito, pur coi problemi che ne derivano e che abbiamo continuamente sotto gli occhi.

2 Debord, *La società dello spettacolo*, p.63.

i desideri e a stabilirne una gerarchia, cioè l'Io (che è un po' il principale cardine del nostro discorso, come poi vedremo). L'identità dell'Io – che non può formarsi in assenza del desiderio e della sua regolamentazione – diviene identità della merce, ossia identità in funzione di consumo (il brand, consumo identitario o identità consumabile).

Che effetti produce tutto questo sul modo di creare arte e sviluppare pensiero?

Ritorniamo per un momento alla *Grande bouffe* e ricordiamoci cosa dice Michel: «Voler essere Marlon Brando è una vanità... Del resto anche Brando Marlon è una specie di epifenomeno».

L'imitazione di qualcuno è una vanità, (perché) quel qualcuno è un epifenomeno, un fenomeno derivante-da. Una mera ricerca delle regole, che mancano, e di modelli latitanti. Insomma, come dice subito dopo Philippe: essere giudice non è far trionfare la giustizia, ma applicare la legge, «che magari è un'altra cosa». Purtroppo non possiamo avere giustizia, la giustizia è una cosa altra dalla nostra realtà. Qualcosa che si concreta essenzialmente nell'applicazione dei codici, ma quella non è giustizia... quella è un'altra cosa. Magari un copione, ma non la giustizia. E qui il senso di vuoto di Philippe, forse di tutti: non trovare giustizia. Se Dio non esiste tutto è permesso, ha detto uno scrittore. Siamo in un cul de sac: nulla ha senso, la giustizia non esiste, e quindi anche Dio – che sarebbe giustizia, o qualcosa del genere – non esiste.

Perfino la scelta cromatica ci autorizza a pensare che tutto sia destinato a smentirsi finendo: il blu, nel film di Ferreri, nelle sue varie gradazione, invece che essere un colore collegato dalla santità della Madonna o all'attendibilità delle istituzioni (come ci direbbe un esperto di marketing), diviene il colore della morte. Nel film, tutto ciò che è collegato alla morte è azzurro o blu o varianti di essi, dalla casa agli abiti agli oggetti: Michel, seduto nella Bugatti blu accomodata da Marcello, ode un aereo volare via e bisbiglia il nome dell'amico morto cui in qualche modo quell'auto apparteneva – all'apice della perdita di senso l'umano si reifica e due mezzi meccanici ricordano un morto che vi si identificava completamente[3].

3 In questo risuona una singolare consonanza con quanto scritto da Erich Fromm: «In tutto il mondo industrializzato vi sono uomini che sono più teneri con la macchina che con la propria moglie e si interessano più alla prima che alla seconda. Ne sono orgogliosi, la vezzeggiano, la lavano (anche quando potrebbero pagare qualcuno che lo faccia al posto loro) e in certi paesi c'è addirittura l'abitudine di darle un nomignolo affettuoso; la tengono d'occhio e si preoccupano per il minimo sintomo di cattivo funzionamento. Certo, la macchina non è un oggetto sessuale, ma un oggetto d'amore; la vita senza macchina sembra più intollerabile della vita senza donna» (Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, p.428).

Dobbiamo, in quanto società, rielaborare continuamente le regole visto che esse non si ancorano più a concetti immutabili (Dio, etica, morale e simili). Dobbiamo ridefinire continuamente le priorità e le modalità: cosa e come, ma dove?

Nel momento in cui dobbiamo adottare condotte di vita a partire da ciò che abbiamo a disposizione, quale sarà il foro di discussione delle nostre questioni irrisolte?

Qual è il luogo in cui tutte le possibilità del nostro reale sono lì da realizzarsi senza la pressione del divenire?

1.2. *Ipotesi del taglio*

È forse il caso ora di esaminare il concetto che qui si vuole introdurre di "taglio".

Sostanzialmente il taglio è una interruzione, nel senso di fine di un percorso (che forse, a un certo punto, dovremmo definire narrativo) e di inizio di un diverso percorso, ma si colloca fra fine e inizio – pur essendo alla fine della fine e all'inizio dell'inizio. È l'origine dell'inizio che viene dopo la conclusione della fine. È l'impercettibile nero che collega due fotogrammi di una pellicola cinematografica.

In quanto origine di un inizio che sottintende la conclusione di una fine, il taglio – come azione e come avverarsi – è un luogo infinitesimale in cui tutte le potenzialità di un accadere si assemblano con le circostanze per far scaturire un evento.

Il taglio, dunque, diventa – oltre che tecnica operativa – laboratorio di esame e *com*-plicazione delle possibilità della realtà.

Esempi di quanto detto possono essere tanto la realizzazione di un film (che dà ricordo senza esperienza), quanto quella dell'erotismo (messa in pratica del desiderio), quanto quella di una campagna elettorale (volontà senza desiderio).

Da ciò si evincono tre caratteristiche, tre nomi possibili, tre potenzialità, di questo luogo inesteso:

1. il taglio è una linea di demarcazione;
2. il taglio è un punto di oscurità;
3. il taglio è una interruzione.

La prima attiene al carattere finale del taglio, alla sua capacità di troncare un percorso, alla sua funzione di interruzione netta che anticipa un percorso diverso. Per intendersi, è come un confine che separa due Stati, due realtà.

La seconda allude al fatto che il taglio può benissimo essere un "angolo oscuro" dove lo sguardo non arriva, un punto in cui la narrazione della realtà si oscura oscurando la realtà stessa, offrendosi all'innesto del nuovo percorso da seguire[4].

La terza è in diretta relazione col carattere censorio del taglio, col suo potenziale escludente: ciò che subisce un taglio smette d'esistere.

Ma se ci si fermasse a questo non daremmo conto delle potenzialità intrinseche del taglio, in quanto lo faremmo passare solo per una specie di "dietro le quinte" in cui si decide che fare sul palco.

Non si deve sottovalutare la natura del taglio, che, come ogni evento, genera conseguenze. Non per la sua inavvertibilità ci si può aspettarne l'improduttività.

Va affermato chiaramente: il taglio è un paradossale concetto liminare.

In questa circostanza liminoide, ossia di passaggio, che porta a una "risoluzione" o montaggio, quest'ultimo può essere di due tipi: gioco sovversivo o incollatura.

In entrambi i casi viene creato un nuovo immaginario o una nuova visione della realtà tendenzialmente a partire da un vecchio immaginario o da una o più vecchie visioni, ma nel primo si tratta di un immaginario o di una visione inattesa che scopre delle problematicità del reale (come pure delle crisi del vecchio immaginario o dei punti deboli delle vecchie visioni, come nel caso dei tagli di Fontana: distrugge la tela o crea un'opera?) mentre nel secondo tappa le falle per offrire una visione o un immaginario apparentemente privo di problematicità (l'inutile perfezione, come quella di un reality).

La canzone *Vademecum tango* di Franco Nebbia rappresenta indubbiamente una forma di gioco sovversivo, in cui i detti latini messi insieme senza senso ottengono un effetto straniante e raggiungono una dimensione satirica.

---

4 Parlando del film *Casablanca*, Žižek si sofferma sull'analisi di un "angolo scuro" del montaggio che addirittura porterebbe a vedere due significati non solo ambigui ma proprio diversi nella condotta dei protagonisti: «Nel momento in cui gli dice: "Se sapessi quanto ti ho amato, quanto ti amo ancora...", vi è un primo piano del loro abbraccio appassionato. La scena poi si dissolve in una sequenza di tre secondi e mezzo in cui si vedono le luci della torre di controllo all'aeroporto che si muovono concentricamente nella notte, e poi ritorna alla camera di Rick, ripresa dall'interno [...]. La domanda che sorge a questo punto è, ovviamente, che cosa è successo *nel frattempo*, nei tre secondi e mezzo della ripresa della torre dell'aeroporto — *lo hanno fatto*, o no?» (Žižek, *Lacrimae rerum*, p.188).

Qualunque inno nazionale è ascrivibile alle incollature, poiché di solito l'intero testo è un collage di luoghi comuni e topos noti di un immaginario che non problematizza l'esistente.

1.3. *Ipostasi del dettaglio*

Se l'inutile perfezione, quella che nell'avvicinamento acceca, consiste in un blow-up folle (il che lascerebbe anche intravedere una connessione endemica fra chiarezza demente e iperprecisione), dobbiamo evidentemente dirigere la nostra attenzione su ciò che ingigantisce, ossia il dettaglio.

In una visione d'insieme, diciamo "umanistica" per non cavillare troppo sulla terminologia, il dettaglio è una *componente*, una parte di un Tutto. In tal senso si direbbe quasi che il Tutto, cioè la scena, schiacci il dettaglio: una visione olistica che non può che spiacerci, visto che ci siamo abbeverati all'individualismo in tutte le sue forme, sia savie che deviate.

L'amore moderno per il dettaglio rappresenta il riscatto dell'individuale e la sua importanza viene confermata da vari esempi: si pensi al metodo di Giovanni Morelli[5] o alla consuetudine delle antiche botteghe d'arte di affidare l'impostazione dell'opera agli allievi e la cura dei dettagli al maestro o al warburghiano «Der liebe Gott steckt im Detail».

Ma il dettaglio è tale solo nel Tutto: cosa accade quando il dettaglio diventa, nel blow-up in alta definizione, il Tutto? Semplicemente smette di esistere come dettaglio e diventa la scena. A questo punto, però, siccome ogni scena di compone di dettagli (che, se adottassimo una certa terminologia, finiremmo col chiamare "dettagliema"), bisognerà ipostatizzare l'esistenza dei dettagli.

Evidenti i problemi: se si ammette il dettaglio per ipostasi, le scene costituite dall'ingigantimento del dettaglio hanno una sola possibilità: svanire.

La chiarezza demente fa di questo processo la propria forza. È nello svanire dei dettagli e dei dettagli-scena che questo tipo di chiarezza trova la propria realizzazione, nella sua assenza di disegno e raziocinio.

---

5 «Questo è il succo del ragionamento di Morelli: in un dato artista l'istinto personale della forma si rivelerà con la massima purezza proprio nei particolari meno significativi del suo lavoro, perché sono quelli meno travagliati» (Wind, Arte e anarchia, p.62).

Immaginiamo la Cappella Sistina, immaginiamo di avvicinarci a una testa, immaginiamo di avvicinarci a un orecchio, immaginiamo di avvicinarci a una linea nera che segna l'orecchio: monocromo. Dettaglio totale.

Ma nel momento in cui tutta la mia vista viene occupata dal nero cosa potrebbe accadere? L'esperimento che si può fare è il seguente: fissare a lungo una parete. Dopo un po' sembrerà che qualcosa sulla parete si sia mosso o che un punto è più chiaro di un altro o che un'ombra vi sembri proiettata su. Sostanzialmente, col dettaglio totale, subentra un altro tipo di visione: quella della propria mente. Non un'interpretazione di un testo vero e proprio, ma la visione delle proprie impressioni riprodotte sul monocromo nero come un film.

E, guardando quel film che sembra pure così vivido, come non esserne affascinati?

Siamo arrivati alla *Lampada filosofica* di Magritte.

2. *Taglio come circostanza liminoide*

2.1. *Frammenti e cut-tura*

L'operazione di taglio ha diverse valenze a seconda del soggetto e dell'oggetto cui si riferisce.

Può essere sovversione a mezzo gioco o può essere versione a mezzo incollatura, può creare pensiero o visione della realtà o può creare nuovo immaginario che nuovo non è perché originato da vecchio immaginario[6], può essere critica al sistema o può essere ciò che trasforma la società in frammenti in società organica. Ma ne è comunque parte, intimamente connessa.

La storia del pensiero occidentale è la storia di una navigazione fra frammenti, il frammento è ontologico nel nostro filosofare poiché deriva dalla frammentazione originaria con cui la filosofia greca ci è giunta. Quando parliamo del pensiero, dunque, parliamo di frammenti: di un arcipelago di frammenti da collegare fra loro.

Diventa chiaro quando Deleuze esplicita che:

6 Sarà bene qui ricordare come, in effetti, la creatività si fondi sul riciclo. Basti citare quanto dice Yochai Benkler: «Questa caratteristica è nota agli economisti come l'effetto "sulle spalle dei giganti". […] La ragione è che ogni nuovo bene o innovazione informazionale si basa su un'informazione esistente» (Benkler, *La ricchezza della Rete*, p.48).

> Si producono molte cose attualmente, è un'epoca molto confusa, molto ricca. Da una parte non si crede più all'"io", […] intendo dire che sono in molti, e spontaneamente, a smetterla di pensare in termini di "io". Per molto tempo la filosofia ha posto alcune alternative: Dio o l'uomo, che in termini dotti significa: la sostanza infinita o il soggetto finito. Questo non ha più grande importanza: la morte di Dio, la possibilità della sua sostituzione da parte dell'Uomo, tutti questi scambi Dio-Uomo, Uomo-Dio, si tratta della stessa cosa. […] Mi sembra che ciò che oggi si sta per scoprire è un mondo che pullula di *individuazioni impersonali*, o anche di *singolarità preindividuali* (è il "né Dio, né l'uomo" di cui parla Nietzsche, è l'anarchia incoronata).[7]

Un risultato interessante lo otteniamo mettendo questo frammento di Deleuze a confronto con ciò che Michel Foucault dice della concezione della follia nell'età classica:

> Nella follia la totalità dell'anima e del corpo si frantuma: non secondo gli elementi che la costituiscono metafisicamente, ma secondo figure che avvolgono in una specie di unità derisoria alcuni segmenti del corpo e alcune idee dell'anima. Frammenti che isolano l'uomo da se stesso, ma soprattutto dalla realtà: frammenti che distaccandosi, hanno formato l'unità irreale di un fantasma e la impongono alla verità per virtù di questa stessa autonomia. […] Cominciando con la passione, la follia non è ancora che un movimento vivo nell'unità razionale dell'anima e del corpo; rappresenta il piano dello *sragionevole*; ma questo movimento sfugge in fretta alla ragione della meccanica, e diviene movimento *irrazionale* nelle sue violenze, nei suoi stupori, nelle sue propagazioni insensate; e a questo punto, sfuggendo alla pesantezza della verità e alle sue coercizioni, si libera l'*Irreale*[8].

Cosa risulta da questo confronto? Da una parte Deleuze osserva come si sia alla presa di coscienza delle nostre "pluralità" e, da filosofo del rizoma e profeta del "pensiero nomade", le definisce "individuazioni impersonali" e "singolarità preindividuali"; dall'altra Foucault coglie nell'età classica lo spunto per ragionare sul frammento e sulla frammentazione, rilevandone le riserve di cui era oggetto nel passato.

Oggi siamo consci di questa parcellizzazione, secoli fa sarebbe parsa devastante. Sempre Foucault dà un'idea precisa della dinamica con cui il frammento, l'immagine enucleata, devastasse la mente secondo gli antichi:

---

7 Deleuze, *Nietzsche e la filosofia*, p.300-301.

8 Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, p.201-202.

> La follia è dunque al di là dell'immagine, e tuttavia è profondamente radicata in essa; perché consiste solo nel lasciarla valere spontaneamente come verità totale e assoluta. L'atto dell'uomo ragionevole che, a torto o a ragione, giudica vera o falsa un'immagine è al di là di quest'immagine: la sorpassa e la misura a ciò che essa non è. L'atto dell'uomo folle non scavalca mai l'immagine che si presenta; egli si lascia rapire dalla sua vivacità immediata, e la sostiene con la propria affermazione solo nella misura in cui è avviluppato da essa. […] Il linguaggio ultimo della follia è quello della ragione, ma avvolto nel prestigio dell'immagine, limitato allo spazio di apparenza che essa definisce, formando così tutti e due, fuori dalla totalità delle immagini e dell'universalità del discorso, un'organizzazione singolare, abusiva, la cui ostinata particolarità genera la follia. La quale, a dire il vero, non è dunque tutta nell'immagine, che da parte sua non è né vera né falsa, né ragionevole né folle; non è neppure tutta nel ragionamento, che è forma semplice e non rivela altro che le figure indubitabili della logica. E tuttavia la follia è nell'uno e nell'altra. In un aspetto particolare del loro rapporto. […] Questo è dunque la follia: […] tutto questo insieme di convinzioni e di immagini che costituiscono un delirio[9].

Ne risulta quindi che il frammento non può deviare da solo, nemmeno secondo le generazioni passate, l'immagine da sola non ha tutto questo potere. Il frammento, che talora può essere di immagini, per essere deleterio, deve essere composto anche di ragionamento: è dunque un collage, un montaggio a fondere frammenti/immagini e frammenti/discorsi in modo da produrre il delirio. È la mano che opera nel cut la vera colpevole, invisibile.

Se è vero, allora, che il pensiero è – nella sua parte di contenuto – un componimento di frammenti, è altrettanto vero che – nella sua parte formale – è un gioco prospettico fra frammenti.

Quando parliamo di pensiero, infatti, parliamo della "distanza" fra soggetto e oggetto[10]. Questa distanza non è solo una forma ambientale, ma una dimensione ontologica del pensiero occidentale tanto quanto il frammento: la distanza è fondamentale nel momento in cui si cerca di definire l'essenza stessa della nostra filosofia, poiché è con la presa di distanza che inizia il pensiero occidentale: che, in quanto ragionamento sul detto, si fonda sulla scrittura così com'è stata concepita dai greci, «la scoperta dell'"io" poteva considerarsi parte integrante di quella separazione del conoscente dal co-

9 Foucault, *Ivi*, p.202-203

10 «Ogni conoscere è fatto di ricordi, oggetti, parole, la cui origine per noi è nel passato» (Colli, *Filosofia dell'espressione*, p.6). Per chi dubiti che sapere sia ricordare consigliamo la lettura del capitolo quindici di *Musicofilia* di Oliver Sacks, in cui viene trattato il caso di Clive Wearing.

nosciuto che veniva favorita dalla crescente diffusione della scrittura»[11], poiché non si dà detto senza scrittura. «La vista isola gli elementi, l'udito li unifica. Mentre la vista pone l'osservatore al di fuori di ciò che vede a distanza, il suono fluisce verso l'ascoltatore»[12].

Dunque la nostra cultura di occidentali coincide coi grumi di pensiero che ci arrivano dai frammenti e dalla distanza con cui li intendiamo. È insomma la prospettiva con cui studiamo i frammenti nella loro individualità o nella loro correlazione. Anche per questo, più che un pensiero unitario, preferiamo (specialmente oggi) una ragnatela di pensieri che già si prestano alla correlazione pluralica e all'aggiunta: si pensi ai forum, ai social network, al concetto stesso di scrittura così come negli ultimi venti anni è evoluito – tutti frammenti che si inanellano in una rete rimanendo frammento ma senza rimanere tali, come le perle di una collana che formano una collana e rimangono perle pur essendo una collana.

Che ruolo può avere il taglio con questi presupposti?

Occorre chiarire che il taglio è un'operazione che parte e non può che partire da un contesto preesistente, si può solo applicare a ciò che già c'è, altrimenti non sarebbe possibile. Possiamo allora immaginare che il contesto a cui il taglio si applica sia la vasta distesa di frammenti che rappresenta una (o forse *la*) situazione originaria.

Il taglio, dunque, è *naturaliter* esclusione del frammento: presuppone a monte una frammentazione e in seguito una obliterazione. Insomma, taglio come post frammentazione. La telecamera recepisce il reale a frammenti e poi, col taglio del montaggio, "acconcia" tali frammenti e li relaziona dando luogo a una "visione della realtà".

Il taglio, alla conclusione della fine e all'origine dell'inizio (ma ben separato da entrambi), è il nesso necessario fra frammentazione e assemblaggio, dato che recupera il frammento e lo predispone all'incollatura.

Potremmo arrivare a dire che il taglio è di per sé esigenza di *aggiunta*, poiché sottintende – prima o poi nel tempo, quindi in un'evoluzione del suo essere eliminazione, è definitivo "per il momento" e poi chissà – un'incollatura: si giustifica come viadotto, come passaggio obbligato alla giunzione: si taglia per aggiungere dell'altro. In questo la "cut generation" si palesa come generazione dell'innesto, della protesi. Il taglio accoglie una nuova propaggine, si sobbarca la correzione del reale a mezzo montaggio per somigliare a "un'idea" di reale.

11 Havelock, *La musa impara a scrivere*, p.8.
12 Ong, *Oralità e scrittura*, p.105. Cfr. p.101-112.

Manipolare un filmato aggiungendo elementi, per esempio, è prendere i frammenti della vita catturata dalla cinepresa e modellarli sull'idea, sul senso, sulla visione che si vuol dare (coscientemente o meno) della realtà.

In tal senso il taglio costringe e *si* costringe a qualcosa, è autoimplicante. Non può disfarsi del montaggio, del collage. Genera di conseguenza una cultura coercitiva del cut, una – per usare un facile gioco di parole – *cuttura*.

Il taglio bidimensionale (cioè operato da qualcuno bidimensionalmente), dunque, nel momento in cui si predispone a uno scopo, arriva a quell'inutile perfezione di cui parlava Baudrillard: diventando un atto, un'operazione che mira a ottenere l'organicità, che si procura di eliminare i falli dei frammenti e quindi la loro problematicità di non-finiti, diventa un atto economico e dunque interessato e colluso con le leggi del sistema e del mercato – con le interpretazioni dominanti.

In proposito va detto che questo bricolage (cioè il taglio senza gioco) rappresenta un fasullo adeguamento al presente, che richiama da vicino l'osservazione di Freud: «Il numero degli uomini che accettano la civilizzazione ipocritamente è molto superiore a quello degli uomini realmente civilizzati»[13].

2.2. *Taglio come circostanza liminoide*

Il taglio va inteso come una circostanza «liminoide»[14] posta in essere da una pratica performativa che «non confuta un sapere sul piano della dialettica discorsiva [bensì] sovverte giocando»[15].

È "gioco" e indirettamente, come abbiamo visto, rievocazione di un corpo in frammenti che stavolta non è individuale bensì sociale: è la società intera a essere in frammenti e il taglio diventa un rito di passaggio – in versione light, come sempre nelle società complesse – culturale che si traduce in una performance. Ma, se predispone i frammenti della società a un montaggio che la renda società organica, diviene un atto di bricolage e perde la sua dimensione sovversiva.

É un taglio senza problema.

13 Freud, *Opere 1905-1921*, p.875.
14 Valeriani, *Performers*, p.10.
15 Valeriani, *Ibid*.

Giocare a smontare e rimontare è un'operazione di «*critica politica dell'economia* del gioco: consegnandosi al gusto e alle passioni in pura perdita rispetto al calcolo economico e alla "messa a lavoro" dell'intelligenza, il gioco oppone continue distorsioni alla logica dello scambio mercantile, avvicinandosi allo spirito del dono (Godbout 1992), e in questo assume valenza di *critica* al sistema. *Piacere* che di per sé è critico, godimento come fattore politico (Žižek 1991)»[16], ma se diventa l'atto propedeutico alla e indissolubile dalla creazione di nuovo immaginario da vecchio immaginario (nella prospettiva di un "commercio d'immaginario" come preconizzato da Debord) si tramuta in puro bricolage – il bricolage è un atto, ossia una serie di azioni di cui si conosce il fine, non azione cieca e/o spontanea – il taglio si palesa come un gioco preparato, il cui scopo è ben preciso: viene portato avanti con la volontà di giungere a uno stato predelineato e non è più gioco/critica del sistema, si fa strumento del sistema.

Esempi di questo "taglio premeditato" sono riscontrabili su due fronti opposti, ma oscuramente collegati: i reality show e i cosiddetti "troll".

Il reality show è una pretesa di realtà che realtà non è. Si tratta di un gioco preimpostato e tenuto insieme da un conduttore che non è un semplice simulacro del pubblico, bensì un esempio lampante di deus ex machina. Valgono, per il conduttore del reality, le parole che Elias Canetti spende a proposito dello "stare in piedi"[17] e dunque risulta indiscutibile la sua posizione di predominio e comando di ciò che accade. L'intera rappresentazione viene portata avanti con lo scopo di raffigurare la realtà, ciò che succede nell'immediato e senza filtri organizzativi, ma in verità offre solo un'idea organica di cosa dovrebbe accadere se fosse davvero reale – millanta la realtà, è solo un'ipotesi di essa.

> Nelle celebrazioni ideologiche del *Grande Fratello* sembrava di ascoltare le discussioni che fiorivano negli anni Sessanta intorno all'idea di teatro di Antonin Artaud, il quale, con l'impeto del rivoluzionario distruttore della scena borghese, sosteneva che si doveva trovare "spazio a un linguaggio fisico e con-

16 Valeriani, *Ivi*, p.11.

17 Canetti, *Massa e potere*, p.470-471 («È vanto di chi sta in piedi l'essere libero, senza appoggiarsi a nulla. Sia che nello stare in piedi sopravviva il ricordo della prima esperienza del bambino che si regge da solo, o il pensiero d'una superiorità sugli animali che non stanno liberalmente e naturalmente su due zampe, colui che sta in piedi si sente sempre *autonomo*. [...] Vuol dire che non ha neppure paura d'essere aggredito alle spalle, dove non ha occhi. Per chi sta in piedi è molto importante che gli altri restino ad una certa distanza intorno a lui [...]. È la posizione *centrale*, da cui si può passare senza transizione ad altra posizione oppure a una qualsiasi forma di movimento»).

> creto, fatto di segni e di gesti, di atteggiamenti dotati di valore ideografico, tipico delle pantomime non pervertite". Cosa che è quasi accaduta nell'edizione del 2004 del *Grande Fratello*, se il bestemmiatore non fosse stato allontanato dal moralismo degli incolti, che hanno preteso il suo pentimento![18].

Il taglio è mirato e l'assemblaggio premeditato, non ha alcunché di sovversivo – è invece distruttore, poiché annienta la realtà ed «è pervaso da una forte dose di sadismo, provocato dall'eliminazione dei partecipanti, l'avvenimento che condiziona in modo decisivo le dinamiche interne al gruppo. […] Infine, a ulteriore testimonianza dell'artificiosità del reality, la presenza del *deus ex machina* che, osservando le diverse edizioni, appare sempre più determinante non solo per tenere insieme la trasmissione, ma anche per dare impulso allo stesso succedersi delle vicende che si svolgono nella casa: il conduttore, cioè la figura più tradizionale e specifica del mezzo televisivo»[19]. Senza contare che il successo dei reality è in buona parte dovuto all'orario in cui vanno in onda, cioè di solito a fine giornata, quando si è più vulnerabili perché stanchi, con le difese della razionalità intaccate, quelle stesse difese che poi condannerebbero il reality show medesimo. Premeditazione, taglio, finzione, falsa realtà, gioco premeditato.

È in ciò che consiste anche l'attività dei "troll", poiché la loro attività enuclea concetti e simboli per ricollocarli in altro contesto ottenendo dal copia-incolla un risultato eversivo. Ma loro non sono sovversivi, non mettono sottosopra l'esistente, semplicemente lo distruggono, come un reality, poiché usano il taglio in modo mirato e non spontaneo, indotto da ciò che è già stato detto. Provocano per ottenere una ben precisa reazione: il loro agire è codificato come la tabella di marcia di un reality show, e ne vuole sortire lo stesso "effetto di spontaneità". Una persona che arriva in un forum a insultare e/o provocare sa già a quali reazioni va incontro, il suo gioco non crea alcunché visto che prende le mosse da quanto detto dagli altri partecipanti al forum e ha uno scopo preciso, non fa opera satirica ma adotta un atteggiamento reazionario di distruzione del discorso in divenire (e, il discorso in divenire è, in potenza, creazione di novità – distruggerlo rappresenta qualcosa di non molto dissimile dall'incendio di Erostrato).

Abbattere le statue di Saddam Hussein ha un senso: si abbatte il simulacro. Abbattere i palazzi e le strade da lui costruiti non ha senso, poiché l'infrastruttura è utile e non ha lo stesso valore simbolico. Contestare un'idea ha senso: produce una nuova argomentazione. Attaccare personalmente chi la profferisce non ha senso, poiché non produce nessuna argomentazione.

---

18 Zecchi, *L'uomo è ciò che guarda*, p.93-94.
19 Zecchi, *Ivi*, p.95.

Studiare il comportamento delle persone ha senso: ci può dire qualcosa su ognuno di noi. Mettere queste persone in una sceneggiatura e spacciarla per realtà non ha senso, poiché sarebbe come guardare delle marionette e pretendere di sapere qualcosa in più su di noi.

Si tratta sempre di un premeditato gioco al massacro – come una guerra economica mascherata da atto umanitario, un talk show con personaggi costruiti appositamente o un reality irreale.

3. *Il gioco e l'atto*

3.1. *Uso del taglio*

In cosa si sostanzia allora la differenza fra gioco e incollatura? La risposta è: nell'uso che si fa della falla.

Il taglio, come luogo di scelta, è il momento in cui si decide che tipo di aggiunta operare: è in sé esclusione e (eventualmente) aggiunta.

E poiché una certa esclusione tendenzialmente prevede una certa aggiunta, visto che l'esclusione viene operata in vista dell'aggiunta, il taglio rappresenta la scelta dell'immaginario: in base a come taglierò deciderò che fare della crisi, se sfruttarla o tacitarla.

Nel primo caso il taglio sarà tridimensionale, nel secondo bidimensionale.

3.2. *Il taglio tridimensionale*

Tutti ricordiamo la scena del film *Qualcuno volò sul nido del cuculo* in cui Martini (il personaggio interpretato da Danny De Vito) punta cinque centesimi spezzando in due una sigaretta il cui valore era convenzionalmente dieci centesimi. Martini voleva puntare solo cinque centesimi, per cui spezzò una sigaretta.

McMurphy (il protagonista, interpretato da Jack Nicholson) gli fa notare che la puntata minima è di dieci centesimi, per cui Martini mette insieme alla prima metà la seconda metà. Al che McMurphy gli fa notare «Questi non sono dieci cents, Martini. Questi sono dieci» dice mostrando una sigaretta intera e spezzandola prosegue «se la spacchi a metà non diventano due da cinque: diventano due merde. Tu prova a fumarle, capito?».

Questo episodio spiega benissimo quel che dobbiamo intendere per taglio tridimensionale. Un taglio tridimensionale spacca una visione della

realtà, un frammento, un sistema, un immaginario e ne crea due metà che poi non sono più conciliabili (si pensi all'orinatoio di Duchamp o al taglio vero e proprio di Fontana).

La cosa più prossima a questo taglio è l'autopsia: aprire e constatare un interno celato dalla superficie, una spaccatura che rende necessario "sfruttare" il taglio.

La canzone che citavamo prima, *Vademecum tango*, mette insieme dei frammenti tagliati che sono inconciliabili: è da questa inconciliabilità che nascono le potenzialità satiriche della canzone.

Da questa inconciliabilità e dal gioco[20].

Quando esaminiamo il taglio tridimensionale assistiamo alla formazione di due mezze realtà, non di due realtà. È la spaccatura di una struttura unitaria, di una monade potremmo arrivare a dire.

È come rompere un uovo: impossibile ricomporlo, dato che dalla sua spaccatura effluiscono parti che poi si sformano. È, in sostanza, il lavoro fatto a livello teatrale da Ionesco: frasi d'uso comune, estrapolate da un contesto, diventano incommensurabili e liberano le loro potenzialità sovversive. È questo che, ancora, possiamo intendere per opera satirica.

Col taglio tridimensionale mettiamo a nudo l'oggetto dal suo abito di senso convenzionale e innestiamo su di esso altri frammenti per ottenere qualcosa di nuovo: rompere l'uovo e mischiarlo con lo zucchero e la farina per preparare l'impasto di un dolce.

Se vogliamo, il sesso femminile (tornando alla definizione di desiderio che ne abbiamo dato prima) è un taglio tridimensionale e prolifero.

Il taglio tridimensionale è ciò che consente di passare dalla monade al nomade, poiché "apre" i sistemi ai sistemi. La visione monadica s'infrange sulla lama e diviene nomadica, viaggiante e rizomatica: è questo un uso attivo della crisi. Si è, cioè, *vissuti* dalla crisi così come – sentendo Gadamer – si è vissuti dall'esperienza dell'arte:

> L'esperienza dell'arte che dobbiamo difendere dal livellamento della coscienza estetica era appunto che l'opera d'arte non è un oggetto che si contrapponga a un soggetto. L'essenza dell'opera risiede piuttosto propriamente nel fatto che essa diviene un'esperienza che modifica colui che la fa. Il *subjectum* dell'esperienza dell'arte, quello che permane e dura, non è la soggettività di colui che esperisce l'opera, ma l'opera stessa. […] Il soggetto del gioco non sono i giocatori, ma è il gioco che si pro-duce attraverso i giocatori[21].

20 Fra gli altri, bisogna ricordare "Il concetto di gioco" nella Parte Prima (II,1, a) di *Verità e metodo* di Gadamer.

21 Gadamer, *Verità e metodo*, p.133.

3.3. *Il taglio bidimensionale*

L'audiovisivo, si direbbe, ha una naturale predisposizione al taglio bidimensionale. Forse perché, già fisicamente, la pellicola si presta a essere tagliata: i fotogrammi – alla conclusione della loro fine e all'origine del loro inizio – sono intervallati da un nero vuoto/pieno dove è possibile operare il taglio chirurgico, che ormai si è allargato a tutto il mondo grazie soprattutto ai supporti tecnologici e ai media che hanno abolito la distinzione tra produzione e consumo di immaginario.

Fintanto che il taglio rimane taglio è solo eversivo, abolente (mentre, per esempio, l'opera di un troll è eversiva a prescindere dal taglio); è nel momento in cui è inserito in un montaggio che assume le potenzialità sovversive o narcotiche di cui sopra. Tuttavia, visto che i suoi bordi sono levigati e non offrono spazio a frastagliature e a innesti produttivi, questo tipo di taglio è destinato quasi sempre all'incollatura e di conseguenza a un montaggio improduttivo in termini di rifrazione. Proprio da questa definitezza (o inutile perfezione) si diparte un uso narcotico della crisi.

Sebbene questo tipo di taglio si possa ritrovare in modo più o meno evidente anche altrove, bisogna dire che è diverso da medium a medium. La rappresentazione visiva riesce a nascondere molto meglio le sue imprecisioni e, per paradosso, soprattutto oggi che si serve della già nominata "alta definizione", che annega ogni mancanza e cicatrice in una gelatinosa superficie di evidenza (che, abbiamo già detto, nasconde meglio dell'occultamento visto che – come nel blow-up – a un aumento di vicinanza corrisponde una diminuzione di comprensione e che a ogni rimozione corrisponde una evidenziazione). Viceversa la letteratura sa della morte che il linguaggio dà alle cose quando le nomina, può restituire loro la vita con una parola che non pretende di essere univoca, letterale, definitoria, di dare risposte, ma che invece si presenta ambigua, metaforica, polivalente, allusiva, contraddittoria, una parola che è fondamentalmente domanda. La parola letteraria non rappresenta, ma raffigura, in quanto è plurivocità, spostamento, differimento, deriva, erranza, "*differance*" (Derrida), rinvio, equivoco, svuotamento del significato, parola "vagabonda" (usato da Pirandello in tema d'umorismo) perché apre le pretese della *significazione* alle incompatibilità della *significanza* (Barthes), rende il discorso *dis-cursus*, scorrere diviso, doppio, ambivalente come Giano dalla doppia faccia (Bachtin), "infinito intrattenimento" (Blanchot)[22].

22 Ponzio, *Fuori luogo*, p.117.

La letteratura crea quasi costitutivamente le sue problematicità, l'audiovisivo per sua natura riesce a farle passare inosservate.

Facciamo un esempio. Supponiamo di guardare il collegamento con un inviato in Iraq nel corso di una trasmissione. Mentre spiega la strage del giorno alle sue spalle si vedono brillare bombe di cui, in lontananza, si odono le conflagrazioni. Sarà praticamente impossibile per noi capire o perfino arrivare a domandarci se è un giornalista preparato, se il suo resoconto è esaustivo, se sembra professionale, etc. Probabilmente non saremo nemmeno in grado di capire la sua opinione sui fatti che va raccontando: lo guarderemo per dieci minuti sentendo quello che dice e guardando la sua gesticolazione, ma la nostra attenzione sarà attirata dall'elmetto che probabilmente calzerà per comunicare la drammaticità del momento o dalla battaglia sullo sfondo o dal suo tono di voce immancabilmente concitato e più alto del normale o da qualche altro elemento di contorno. Se, però, il medesimo giornalista scrivesse un pezzo sulla medesima battaglia e noi impiegassimo egualmente dieci minuti per leggerlo, indubbiamente ricaveremmo più notizie che non guardando: il lessico, il ritmo e gli stilemi usati ci comunicherebbero intuitivamente molte più informazioni di quante non ne abbiamo percepite guardandolo e udendolo. E se invece che un giornalista in Iraq fosse un politico che parla del suo programma elettorale? Oppure lo stesso un giornalista, ma che si sta occupando di disservizi imputabili a ruberie della pubblica amministrazione? Ecco perché, più che per la diffusione, la politica predilige il salotto televisivo piuttosto che uno scambio di argomentazioni sui giornali o sui siti: il primo consente che il telespettatore si poggi sul taglio bidimensionale e conservi solo ciò che vuole sentir dire, il secondo rappresenta un'occasione d'innesto sulle ambiguità delle parole usate e dunque si apre al taglio tridimensionale.

Quindi, il taglio bidimensionale si può definire come un'eversività addomesticata allo scopo di fornire una visione iperprecisa del mondo le cui porzioni sono collocate in un immaginario accomodato per lo scambio di immaginario mercificato: elide, servilisticamente, lo sgradevole e il problematico per rendere immediato e facile lo scambio di quei finti contenuti che dicevamo prima, non offre spunti all'individuo per uscire dall'interpassività. È come un treno sui binari: più la linea ferroviaria è retta e più il percorso è senza interruzioni, meglio ci si addormenta e più a lungo dura il sonno.

L'interpassività illude gl'individui accolti in società dell'utilità di finte azioni, come per esempio raduni di piazza o raccolte di fondi o manifestazioni di dissenso (che poi, di solito, si riversano in televisione sotto forma

di maratone di beneficienza, tavole rotonde e inchieste da contenitore domenicale) che rappresentano una costante della nostra epoca.

> Tale "lotta progressista" è stata "brutalmente superata e vanificata dalla decisione del potere consumistico di concedere una vasta (quanto falsa) tolleranza" (p. 72). La liberalizzazione sessuale "anziché dare leggerezza e felicità ai giovani e ai ragazzi, li ha resi infelici, chiusi, e di conseguenza stupidamente presuntuosi e aggressivi" (p. 74). Se nella società repressiva, il sesso era anche una irrisione innocente del potere, oggi può essere assunto, afferma Pasolini, come la rappresentazione di quella che Marx chiama la mercificazione dell'uomo, la riduzione del corpo a cosa. In *Salò*, dice Pasolini, il sesso oltre che metafora del rapporto sessuale, "obbligatorio e brutto" che la tolleranza del potere consumistico ci fa vivere in questi anni, è "anche la metafora del rapporto del potere con coloro che gli sono sottoposti. […] Dunque il sesso è chiamato a svolgere nel mio film un ruolo metaforico orribile" (1991, p.316). Fine del gioco. La nuova gestione del potere è strettamente collegata con lo sviluppo apportatore di benessere, con la democratizzazione consumistica e con la tolleranza, anzi "beni superflui, democratizzazione consumistica, tolleranza sono fenomeni che caratterizzano il nuovo potere (il nuovo modo di produzione) […]" (p. 120)[23].

La liberalizzazione e la tolleranza, in questo caso, hanno facilitato lo scivolamento delle masse verso il consumismo e verso una socialità impoverita non molto diversamente da come i binari hanno facilitato il movimento del treno.

È possibile instaurare un collegamento fra la liberalizzazione sessuale così definita e l'abolizione del confine fra produzione e fruizione di prodotti audiovisivi: la libertà illusoria della prima (illusoria visti i risultati nell'analisi pasoliniana) fa il paio con la libertà illusoria di fruizione e manipolazione del prodotto audiovisivo della seconda, dato che entrambe concorrono all'interpassività.

Da un lato abbiamo la liberalizzazione dei costumi sessuali, che ha portato a una negazione della sessualità, poiché – se prima era repressa da agenti esterni – da un certo punto in poi ci si è trovati nella condizione di esprimerla liberamente, di conseguenza non approfittarne sarebbe consistito (e tuttora consiste) nel "meritarsi" di non goderne. La libertà ha reso indispensabile la fruizione. Equivale né più né meno ad avere il permesso di andarsene di prigione e non farlo: a quel punto te la meriti la prigione, visto che ci vuoi rimanere. Da qui l'ansia della sessualità e la sua deriva

23 Ponzio, *Ivi*, pag. 98-99 (le citazioni fatte dall'autore sono di Pier Paolo Pasolini, da *Lettere Luterane* e da *L'Avvenire di un'illusione*).

consumistica e compulsiva, che sul versante alimentare richiama la bulimia (o la nostra solita birra, la cui sovrapproduzione richiede consumo privo di desiderio per mantenere in piedi il sistema economico). Così si spiega anche il rifiuto del sesso e la brutalità verso il corpo come oggetto sessuale, poiché se si estremizza l'obbligo di fare sesso si estremizza anche la resistenza a farlo. Se si esalta il corpo da un fronte lo si abbatte e denigra dall'altro. Ecco come si motiva l'ambivalente comportamento raffigurato in *Salò*, che oscilla fra croce e delizia fisica. Ecco come si spiega in campo alimentare l'anoressia e come si spiegano certi atteggiamenti penitenziali e reazionari (forse val la pena di citare i diffusissimi "Silver Ring" della castità o certe trasmissioni d'indottrinamento politico e/o religioso).

Dall'altro lato c'è un sistema mediatico che ha disciolto la barriera esistente fra produttore e fruitore di spettacolo/immaginario. Con questa dissoluzione determinata dalla possibilità di usare nuove tecnologie e nuovi media, si è creato un impulso incontrollabile a produrre e consumare contenuti mediatici. Sulla base di questo iperconsumo con annessa iperproduzione si è impostato un intero sistema d'intrattenimento e d'informazione (poi fusisi in infotaiment). Grazie a questo fenomeno abbiamo avuto il boom del reality[24] e allo stesso tempo si è verificato un crescente fermento attorno al citizen journalism. Tuttavia, anche se frutti buoni come quest'ultimo ci sono, dobbiamo tenere presente che siamo di nuovo in presenza dello specchio che si riflette: i fruitori di prodotti audiovisivi sono i produttori dei medesimi, la sessificazione è sessificazione del fruitore/produttore, il ciclo della sua commestibilizzazione è affine a quella dell'Uroboro.

Passare da una monade in sé conclusa, in cui l'intero universo si rispecchia, a un nomade che vive mescolandosi al diverso e per nulla perfetto in sé sarebbe l'aspirazione superficiale del nostro sistema di comunicazione, basato sullo scambio e l'intersezione e incoraggiato dalla tecnica diffusa, ma ciò non accade perché il principale bisogno che abbiamo in quanto individui non è l'essere amati bensì l'essere adorati (giacché il concetto di amore presuppone un dare principale e un secondario avere).

La necessità di adorazione è la diretta scaturigine dell'iperindividualizzazione e della passività impalpabile dell'interpassività: si desidera essere desiderati (essere spettacolarizzati, sessificati e commestibilizzati fino ad arrivare all'emblematico caso di Bernd-Juergen Brandes, che si è lasciato spontanemanete mangiare da Armin Meiwes nel corso di un incontro ses-

24 Sebbene siano tante le fonti (tra cui lo stesso Zecchi, per esempio) a recare prove che retrodaterebbero la nascita dei primi format di reality anche di molto rispetto a questa rivoluzione tecnologica.

suale immortalato da una telecamera posizionata all'uopo), ma non si è più abituati a desiderare. Continuiamo a contemplarci in specchi messi l'uno di fronte all'altro perché non vogliamo vedere altro e continuiamo a cibarci di noi stessi per lo stesso motivo. Ci siamo trasformati in produttori, oggetti e fruitori di audiovisivi per questo motivo e abbiamo invalidato la genuina irrisione del potere perché il potere ha smesso di rappresentare se stesso nei media e ha lasciato che fossimo noi a riempirli. Lui si è fatto invisibile e noi continuiamo a prendercela con ciò che abbiamo di fronte, cioè sempre noi senza saperlo: è l'equivalente di organizzare manifestazioni inutili che di solito rimangono lettera morta o prendersela con gli extracomunitari che fanno funzionare la nostra economia. Gesti vuoti e comportamenti autolesionistici.

Nel momento in cui il taglio si bidimensionalizza, inevitabilmente, le potenzialità del "dispositivo" che viene creato sono infinitamente impoverite, poiché il taglio ha cauterizzato le crisi annullandole. Ma il taglio non fa tutto da solo, poiché presuppone una scelta del frammento: i frammenti che vengono adottati per il taglio bidimensionale sono, tendenzialmente, di per loro aridi, con scarsa propensione alla rifrazione del discorso. E tendenzialmente vengono creati ad hoc da frammenti miserabili.

La comicità del contenitore *Zelig*, per esempio, normalmente attinge ai più ovvi stereotipi umani e li assembla nel modo più ovvio possibile. Non siamo mai in presenza di un'osservazione sull'uomo e sulla sua realtà o di una visione del mondo dissacranti e capaci di sovvertire anche minimamente (o di offrire spunti per questo) i valori assodati come in un gioco disinteressato: la satira che fa *Il Gattopardo* o *Seven dirty words* di George Carlin, le acrobazie e i sovvertimenti logici e mimici di Buster Keaton, la finta invasione alinea annunciata per radio nel 1938 da Orson Welles sono esempi perfetti dell'assemblaggio problematico e sovversivo applicato a vari generi di materiale. L'assemblaggio proposto da *Zelig* è il prodotto di un assemblaggio elementare di un materiale elementare per un pubblico elementare.

3.4. *Riproduzione e riflesso*

La differenza principale fra taglio tridimensionale e taglio bidimensionale è quella che si può fare fra l'opera di Duchamp e la pittura fiamminga.

Il taglio, nel primo, consiste nella messa in discussione dell'opera come forma chiusa, il cui senso, già tutto dato, è solo da portare in superficie; nella morte programmata dell'autore, nella messa in discussione del si-

stema dell'arte e della critica, nella messa in gioco diretta del fruitore, nel superamento dello spirito di militanza dialettico che era tipico delle avanguardie, ma non in nome di un ritorno all'ordine, bensì per una radicalità che è più antropologica che estetica[25] e così «"il dispositivo" si dispiega in tutte le sue potenzialità, in tutta la possibile ricchezza di attribuzione di significati cui può dar luogo; il finto set cinematografico diventa esperienza individuale e singolare del sacro, anatomia critica del trompe l'œil, allegoria dell'amore e della morte, metabolismo della camera oscura, microfisica del teatro della crudeltà, parabola alchemica […] ciascuna sperimentata su di sé, nella personale partecipazione allo shock della visione»[26].

Nel secondo caso, il taglio opera in modo tale per cui l'oggetto non è mai solo, mai privilegiato:

> sta lì e basta, in mezzo a tanti altri, colto giusto nell'intervallo fra il momento in cui è stato usato e quello in cui lo sarà nuovamente, fa parte integrante di un disordine provocato dai movimenti di qualcuno, che prima l'ha preso e poi l'ha posato, in una parola: l'ha utilizzato. Ci sono oggetti su ogni superficie, sui tavolini, alle pareti, per terra: vasi, boccali rovesciati, canestri in disordine, ortaggi, cacciagione, scodelle, gusci di ostriche, bicchieri, culle. Questo è lo spazio dell'uomo, che vi si misura e determina la propria umanità a partire dal ricordo dei gesti compiuti; il tempo è scandito dall'uso delle cose, l'unica autorità della vita è quella che l'uomo imprime a ciò che è inerte, modellandolo e manipolandolo. Questo universo della fabbricazione esclude evidentemente ogni terrore e ogni stile. Lo scopo dei pittori olandesi non è quello di liberare l'oggetto dalle sue qualità, per mettere a nudo l'essenza; si tratta, al contrario, di accumulare le vibrazioni secondarie dell'apparenza, dato che occorre incorporare allo spazio umano le atmosfere, le superfici, non forme o idee. Il solo esito logico di questa pittura consiste nel rivestire la materia con una specie di glassa, sulla quale l'uomo possa muoversi senza intaccare il valore d'uso dell'oggetto. […] L'*uso* di un oggetto aiuta a offuscare la sua forma primaria, mettendo invece in evidenza i suoi attributi. Altre arti, altre epoche hanno perseguito, in nome dello stile, la magrezza essenziale delle cose; qui, nulla di tutto questo: ogni oggetto è accompagnato dai suoi aggettivi, la sostanza è sepolta sotto una miriade di qualità, l'uomo non affronta mai l'oggetto, che gli rimane prudentemente sottomesso proprio per i servigi che fornisce. […] L'oggetto è sempre aperto, esibito, accompagnato, sino a quando non viene annullato come sostanza in sé e monetizzato in tutti quei valori d'uso che l'uomo sa ricavare dalla materia cocciuta[27].

25 Valeriani, *Op.cit*., p.97.
26 Valeriani, *Ivi*, p.96-97.
27 Barthes, *Saggi critici*, p.4-5.

Da quel lato c'è "la messa in gioco del fruitore", da questo "l'uomo non affronta mai l'oggetto".

Se precedentemente abbiamo assistito a un fruitore troppo pieno per muoversi e desiderare, adesso constatiamo l'autoreferenzialità di un significato che esiste per non farci avere nessun rapporto col contenuto. Praticamente un placebo.

La distanza che la scrittura collocava fra soggetto e oggetto, ora – con l'audiovisivo democratizzato – diviene distanza anche del soggetto da se stesso, ossia il soggetto può rimirarsi come oggetto grazie alla caratteristica tipica dell'audiovisivo di rendere fedelmente il già accaduto.

Si verifica qui un paradosso. Se è vero com'è vero che l'audiovisivo rende il già accaduto come è accaduto, è anche vero – come abbiamo detto – che i nostri massmedia (la televisione in particolare) sono divenuti specchi di noi stessi. Però, lo specchio ha come caratteristica la necessità della compresenza di rappresentazione e rappresentato. Come si concilia questa opposizione fra il media/memoria e il media/specchio?

Per rispondere dobbiamo fare alcune considerazioni.

In quanto desiderosi di adorazione, vogliamo mostrarci per essere adorati. Possiamo essere adorati come rappresentazione, ma grazie alla tecnica possiamo anche essere adorati come rappresentatori: vogliamo essere i pittori del nostro autoritratto che metteremo in mostra dalla finestra di casa nostra. Ma questo quadro è solo un mezzo e «come tutti i mezzi perde la sua funzione quando lo scopo sia raggiunto [poiché] esiste per sé unicamente per sopprimersi»[28]. Una volta esperita, la rappresentazione si perde, come il mio home made video sperso nei meandri di Youtube. Forse per questo il Demiurgo non si fece Creato.

Ma visto che voglio essere adorato devo tenere a bada le possibili derive che potrebbe subire la mia rappresentazione, perciò non dovrebbe stupire l'uso del taglio bidimensionale, che è costitutivamente omogeneo e non lascia che la nostra immagine si deformi in qualcos'altro. Se Monna Lisa avesse saputo che dopo quattro secoli Duchamp le avrebbe messo i baffi si sarebbe fatta lo stesso ritrarre da Leonardo? Noi, sicuramente, non vogliamo che la nostra immagine subisca torture difformi da quelle che preventiviamo, per cui prediligiamo un taglio senza sorprese.

Il taglio tridimensionale riconduce al

> quadro-immagine [che] non ha la sua essenza nel fatto di sopprimersi come tale. Esso infatti non è un mezzo in vista di un fine [ecco di nuovo il senso del

28 Gadamer, *Op.cit.*, p.173.

> gioco]. Ciò che si ha di mira qui è l'immagine come tale, giacché quel che importa è proprio come si rappresenta ciò che in esso è rappresentato. Ciò significa anzitutto che l'immagine non rimanda semplicemente al rappresentato. Anzi, la rappresentazione rimane essenzialmente legata con il rappresentato, in certo modo gli appartiene[29].

Il taglio bidimensionale rimanda allo specchio e

> questa è anche la ragione per cui lo specchio rimanda un'immagine e non una riproduzione: l'immagine speculare è appunto immagine di ciò che si specchia, ed è inscindibile dalla sua presenza. Lo specchio può bensì dare una immagine deformata, ma questa è solo una sua manchevolezza: in tal caso esso non adempie rettamente la sua funzione. In questo senso, lo specchio conferma ciò che qui si vuol dire, e cioè che, di fronte alla immagine, ciò che si ha di mira è l'unità originaria e l'indistinzione di rappresentato e immagine. È l'immagine del rappresentato – la sua immagine, non quella dello specchio – che si mostra nello specchio[30].

Ecco che possiamo dare la soluzione al paradosso del media/memoria e del media/specchio: abbiamo bisogno di una rappresentazione che sia "memoria" ma che allo stesso tempo viva di pari passo con noi per non tradirci come il riflesso in uno specchio, abbiamo bisogno di un habitat mediatico in cui le nostre raffigurazioni e immagini periscano a distanza da noi, perciò alimentiamo un sistema che tritura velocemente qualunque contenuto cosicché se ne possano creare degli altri (sempre non "compromettenti", visto il profiling immanente).

Per consumare vertiginosamente bisogna produrre ancora di più e per fare entrambe le cose occorre un filtro che selezioni il velocemente producibile/consumabile da ciò che non lo è: il taglio bidimensionale ci consente anche questo.

4. *La dimensione di meno*

4.1. *Contenuto e significato*

Il taglio bidimensionale e quello tridimensionale hanno in comune due dimensioni: il contenuto e il significato.

---

29 *Ibid*.
30 *Ibid*.

Vorrei qui abrogare i canonici dualismi (spirito e materia, forma e sostanza, significato e significante, contenuto e apparenza, etc.) per introdurre queste due dimensioni che – proprio come quelle di lunghezza e larghezza – sono inscindibili ma differenti.

Per spiegare le loro differenze introduciamo immediatamente un esempio.

Supponiamo di vedere una fotografia con una bella donna che indossa un paio di occhiali da sole. Questo è il contenuto veicolato dal mezzo fotografico (al momento non ci interessa specificare se il contenuto si modifica in base al mezzo che lo veicola).

Supponiamo ora di vedere questa foto in una rivista scandalistica: evidentemente capiremo che l'attenzione del fotografo era centrata sulla donna. Se, invece, questa foto la vedremo nella vetrina di un negozio di ottica, capiremo subito che – per quanto bella la donna – l'attenzione del fotografo (e, per suo tramite, in qualche modo la nostra) è sugli occhiali.

Abitualmente attribuiamo questa differenziazione (propria del significato: significato come continua differenziazione, appunto) all'interpretazione: l'opera è aperta, per cui in qualche modo il fruitore deve entrare in gioco e interpretare, altrimenti l'opera rimane in qualche misura non finita.

Però, per un momento, dobbiamo allontanarci da questa visione dell'opera e considerare un altro aspetto. L'opera aperta esiste nel momento in cui, con le mie conoscenze e le mie esperienze, sono davanti a qualcosa che ha bisogno della mia collaborazione per poter funzionare. Ma nel momento in cui i massmedia imperano, come si può affermare che l'opera necessiti ancora del mio appoggio?

Supponiamo che una trasmissione televisiva, come per esempio *Forum*, sia un'opera al pari della *Pietà* di Michelangelo. Se pensiamo che l'opera sia aperta in entrambi i casi e parimenti, allora dobbiamo immaginare che anche *Forum* sia un insieme di contenuto e forma che necessitano di noi per trovare uno o più significati. Ecco il vulnus: questo non è vero proprio perché *Forum* ha in più rispetto alla *Pietà* la sua natura massmediatica.

Mentre *Forum* si trasmette sempre nello stesso momento e nello stesso luogo mediatico per tutti, è velleitario immaginare che ci sia una massa eguale che ogni giorno alla stessa ora contempli per un'oretta la scultura. Sulla base di questo, possiamo dire che, mentre la *Pietà* ha bisogno di noi per funzionare a pieno regime poiché non può spiegarci il suo significato, *Forum* funziona come il campanello di Pavlov: l'immaginario della massa di consumatori/spettatori è stata formata da *Forum*, per cui non c'è nulla da interpretare. Il campanello suona e il cane sbava. Il programma dice delle cose che sa che il pubblico, inconsapevolmente ben addestrato, co-

glierà e il pubblico le coglie: siamo nel rituale, non per nulla questo tipo di programmi sono detti "appuntamenti", e «il "sacro" è sempre stata una forza, una violenza. Ciò che va compreso è come la forza e l'immagine appartengano l'una all'altra nella stessa distinzione: come, cioè, l'immagine si dia attraverso un tratto di distinzione (ogni immagine si dichiara o si indica in qualche modo come immagine) e come ciò che essa dà sia in primo luogo una forza, un'intensità, che è innanzitutto la forza stessa della sua distinzione»[31].

In base a questa specifica modulazione, il contenuto inserito dagli autori del programma e da tutta la galassia professionale che vi orbita intorno, subisce già una "significazione".

Siccome il pubblico è addestrato, la sua opera interpretativa si aggira nei pressi dello zero, per cui l'opera ottenuta dal taglio bidimensionale non vuole interpretazione.

Come un film porno, dove il contenuto si condensa nella visione[32]. Sei un pesce perché nasci in acqua, non vai in acqua perché sei un pesce.

Non può esserci interpretazione se l'opera dice tutto e non ha bisogno di niente o, meglio, se non crea occasione di riflessione: appunto ciò che crea il taglio tridimensionale con la sua dimensione in sur plus, di cui ora parleremo.

4.2. *La terza dimensione: la via della seduzione*

Quale via che l'uno non può aprire è invece alla portata dell'altro? È la dimensione della seduttività, la via della seduzione.

A detta del Vocabolario Zingarelli, la parola "seduzione" viene fatta risalire al latino e in tale lingua significa "sviare". Di qui il senso datone, in passato per lo più, dall'uso comune e immortalato dal Tommaseo nella tremilanovantasettesima voce del suo dizionario:

> SEDURRE, Ingannare , Subornare.
> Seduttore, Corruttore.
> — Sedurre, propriamente, tirare in disparte; poi, ingannare, far cadere in errore a forza d'insinuazioni o d'altro. Si seduce col destare gli affetti; si suborna con l'oro. Ingannare è generico: si fa sempre col falso. Chi seduce, vuol tirare altrui dalla parte sua. L'ingannatore vuol farvi cadere nel laccio, e nulla

31 Nancy, *Op. Cit.*, p.32-33.
32 Si pensi anche all'esempio del "light bulb" di McLuhan, 1994.

> più. Seducendo s'inganna; ingannare si può senza sedurre. Altro è ingannare la vigilanza delle guardie; altro, sedurle con l'oro. Il seduttore va colle buone, colle moine; l'ingannatore è un Proteo che sa pigliare tutte le forme. Subornare è più reo di sedurre. Può uno essere sedotto con tant'arte da non accorgersene quasi. Il subornare va per vie più dirette[33].

La seduzione, dunque, è l'atto dello sviare e del corrompere: in sostanza del deviare "colle buone, colle moine". «La seduzione è un gioco, il sesso è una funzione»[34]. E così non potrebbe che essere, visto che il gioco si porta avanti per lo più senza violenza, o almeno senza la violenza che è tipica dell'immagine (per cui Jean-Luc Nancy, in *Tre saggi sull'immagine* parla di "martellamento" come se vi fosse connaturato): «la violenza non gioca il gioco delle forze. Non gioca affatto, odia il gioco, tutti i giochi, gli intervalli, le articolazioni, le scansioni, le regole che non sono regolate da nient'altro che dal loro puro rapporto. Così come rifiuta e distrugge il gioco delle forze e la rete di rapporti, la violenza ha bisogno di esaurirsi scatenandosi»[35] per cui mai potrebbe giocare la difficile battaglia della seduzione, dell'apertura dell'opera, della sua "indecidibilità".

L'opera è aperta in base al suo grado di seduzione.

In tal senso possiamo dire che mentre il sentimento dell'inquietudine (diciamo nell'accezione sempre del Tommaseo, che ne fa qualcosa di passivo che può pure essere risvegliata da un pensiero triste) è tipico dell'opera nata da taglio tridimensionale poiché mette in dubbio la realtà e mette il fruitore in una condizione di traballamento, il sentimento della paura appartiene a quella nata da taglio bidimensionale.

La televisione, per esempio, è l'amplificatrice delle nostre paure perché ce le fa vedere nella loro violenza d'immagini. Non c'è una condizione di messa in dubbio, ma di minaccia. Così lo spettatore, per non soccombere, è costretto a reagire con una violenza uguale a quella dell'immagine, e non per niente l'aggressività è l'elemento principale di innumerevoli programmi televisivi[36]. Anzi, si potrebbe parlare addirittura di un parossismo delle emozioni e dei sentimenti, che deve trascendere necessariamente per "bucare il video". In ciò consisterebbe anche un ulteriore paradosso che potremmo, forse in modo più evidente che altrove, applicare agli Stati

---

33 Tommaseo, *Nuovo dizionario dei sinonimi della lingua italiana*, 1838.

34 Baudrillard, *Della seduzione*, p.30.

35 Nancy, *Op.cit*., p.11.

36 Si pensi alla ricerca condotta da Eta Meta Research, che sostiene che una volta ogni cinque minuti lo spettatore italiano viene bombardato da manifestazioni di violenza verbale e non: <http://www.aiart.org/ita/web/item.asp?nav=154> (01.09.2013).

Uniti, dove un politico che ha mentito è un politico finito, ma dove c'è pure un'esasperazione della finzione: una delle principali caratteristiche del pensiero e della condotta statunitense è un'incrollabile fede nella verità, da cui si potrebbe facilmente far discendere la fede nella realtà e nella vita quotidiana, nel pragmatico approccio alla vita di ogni giorno che poi sfocia quasi fisiologicamente in massicce dosi del suo antidoto, cioè la finzione. A margine di questa osservazione potremmo perfino arrivare a considerare che il mito della verità abbia generato anche i media che più di altri hanno come oggetto le gesta del "trickster"[37], come per esempio il clou della reazione veridica come *Candid Camera*, che in tal senso rappresenterebbe lo schema sotteso di ogni show made in USA.

Dunque è questa capacità di "sfrangiare" un contenuto rendendolo capace di molteplici significati, l'additivo dell'indecidibilità, a rendere seduttiva (dunque antidotica all'interpassività) un'opera.

4.3. *Il triangolo osceno: mercato-massmedia-fruitore*

Poniamoci una domanda: il prodotto del taglio bidimensionale, data la sua monotonia e prevedibilità (abbiamo, non a caso, usato le parole "rito" e "appuntamento" in precedenza), non potrebbe col tempo annoiare e dunque allontanare il pubblico negandolo al proprio potere interpassivante?

La risposta è no. Il motivo va ricercato nel meccanismo, che potremmo definire "circolare", venutosi a formare fra mercato, media di massa e fruitore finale. Pensiamo, a titolo meramente esemplificativo, alla tv commerciale generalista: il mercato, tramite canali come la pubblicità, alimenta la tv commerciale e in cambio le chiede di operare una sorta di "suggerimento" presso il telespettatore.

Calandoci nella pratica: come mai i reality, pur somigliandosi, non annoiano o se annoiano difficilmente perdono significativamente pubblico se non dopo anni (a differenza delle soap opera)?

Per rispondere dobbiamo tenere conto della "catena alimentare" che si è venuta a creare da che esiste la tv commerciale generalista.

Essa vive perché il mercato, tramite canali come quello pubblicitario, la alimenta chiedendo in cambio di creare dell'immaginario che induca lo spettatore ad adottare certi comportamenti quando si fa consumatore. La tv commerciale, per sua sopravvivenza, crea contenuti che riscuotano alto gradimento sfruttando il mezzo più facile, ossia la pigrizia dello spettatore/

37 Per un ampliamento di questo concetto si veda: Miceli, *Il demiurgo trasgressivo*.

consumatore. Quest'ultimo, distratto dal rumore dell'habitat comunicativo che a lungo andare ottunde le facoltà e genera confusione con input molecolari costanti, trova più facile lasciarsi andare al flusso comunicativo che non opporvisi criticamente. Si potrebbe dire che, come molti animali, quando si viene attaccati da più parti per non soccombere ci si finge morti. Di conseguenza, come nel caso della politica nella descrizione che ne abbiamo dato in precedenza, vince chi fa più rumore e utilizza un testo maggiormente semplificato e immediato. Se voglio vendere i miei spazi pubblicitari e sopravvivere, i miei spettacoli devono essere accattivanti ma non difficili, poiché lo spettatore medio chiede uno svago usa-e-getta al massmedia.

Il fruitore, dunque, sarà esposto a una massiva ricerca del facile: programmi di commento calcistico invece che approfondimento, talk show dinamici e aggressivi invece che analitici e pacati, carezza e pugno invece che solletico o pizzico.

Semplicemente non ci si può annoiare dei prodotti bidimensionali perché non sono statici sul piano della semplificazione: precedono sempre lo spettatore nella caduta libera verso il baratro della chiarezza demente, fino a un'evidenza delirante.

Un'ulteriore considerazione che possiamo fare riguarda la natura simbolica di questo triangolo osceno. Nel paragrafo *Frammenti e cut-tura* abbiamo detto che «il taglio è un'operazione che parte e non può che partire da un contesto preesistente», questo – nel momento in cui consideriamo i massmedia – difficilmente potrà non essere il mercato, poiché è il mercato che si occupa dei nostri bisogni materiali attraverso la produzione industriale e dei nostri bisogni immateriali attraverso i massmedia. Nel momento in cui in tv ci sono telefilm che, per esempio, fanno vedere quanto è appagante vivere coi capelli blu, dobbiamo sempre tenere conto che tendenzialmente è il mercato che lo ha reso possibile: senza l'erogazione di denaro niente è realizzabile e senza il consenso del mercato non c'è denaro. Non ci dovrebbe stupire che le serie televisiva facciano a meno di predicare l'importanza del riciclo, del risparmio, dell'andare in bicicletta, etc. Anzi, spesso i telefilm sono l'espressione di un clima pubblicitario consumistico e inquinante: la narrazione non fa nulla per rendere desiderabili stili di vita più parchi, con conseguente beneficio del mercato. È quest'ultimo che detta le coordinate del contesto su cui il taglio bidimensionale si applica creando l'immaginario maggiormente diffuso.

Se pensiamo alla *Grande bouffe* non possiamo non menzionare quel che dice Marcello: «Il signor Bugatti era un artista, come un pittore o un musicista, e questa macchina è la sua opera». La macchina diventa un'opera d'arte, la tecnica viene parificata al prodotto di senso e scienza. Sempre Marcello palpa le natiche di Andrea e di una statua in giardino commensurandole. Sono esempi illuminanti di una generale reificazione dell'umano inteso nella sua accezione "soggettiva".

Il consumatore viene portato a credere che un'auto (o un qualunque altro oggetto meccanico) sia simile a un'opera d'arte come un quadro o una sinfonia perché siccome tutti e tre possono essere svuotati di senso e rimanere nella loro materialità (non serve essere critici d'arte per innamorarsi di un quadro o musicisti per essere emozionati da una canzone o meccanici per correre su una macchina sentendosi galvanizzati dalla velocità) sono fruibili a prescindere dalla "enciclopedia" di cui si dispone: è solo emozione e può benissimo non cambiare in nulla la mentalità di una persona. Ma dobbiamo tener presente che la differenza c'è, poiché «si tratta d'una questione di prospettiva estremamente semplice. [...] Immaginiamo di stare a guardare un giardino attraverso il vetro d'una finestra. [...] Guardare il giardino e guardare il vetro della finestra sono due operazioni incompatibili: l'una esclude l'altra ed entrambe esigono punti di vista diversi. [...] La maggior parte delle persone è incapace di regolare la propria attenzione al vetro e alla trasparenza in cui consiste l'opera d'arte: al contrario, trapassa al di là di essa senza fermarsi e va a confondersi appassionatamente nella realtà umana che è simulata nell'opera d'arte»[38].

Il piacere che si trae da una macchina, da un quadro o da una melodia sono un giardino di cui tutti possiamo godere; le implicazioni che si possono cogliere nelle forme artistiche (nelle quali rientra perfino il design dell'automobile, non la sua componente meccanica per quanto sofisticata) necessitano dell'enciclopedia del fruitore, quindi non sono ad appannaggio di chiunque.

Insomma, l'immaginario che il mercato crea soggioga il consumatore, lo plagia e, siccome sono poche le persone che riescono a guardare la "trasparenza dell'opera" (ossia tutto quel patrimonio di significato che rappresenta un passaggio obbligato per comprenderla), inevitabilmente l'arte perde di senso e può anche essere scambiata con la perfezione meccanica di una Bugatti. Senza un apparato che conferisca valore e senso alle cose, ogni cosa può occupare il posto di un'altra e il mercato può vendere come

38 Ortega y Gasset, *La disumanizzazione dell'arte*, p.25-26.

auspicabili condotte che non lo sono al solo scopo di aumentare i propri introiti.

Fare una serie televisiva dove dei teenager sono occupati coi loro problemi esistenziali o degli avvocati si confrontano con problemi di prostituzione o dei medici salvano vite significa tagliare bidimensionalmente la realtà, poiché non viene rappresentato discorsivamente nessun nervo scoperto di quest'ultima: niente consente di vedere il vetro, ma solo di proiettare se stessi su dei simulacri. Come nel melodramma, per evocare ancora Ortega y Gasset.

Insomma, una serie tv dove dei pubblici ministeri accusano un assassino non è niente se non un'attesa di ristabilimento dell'ordine, degli avvocati che invece nelle loro arringhe mettessero in crisi delle visioni assodate della realtà sarebbe un buoni inizio di di tridimensionalità. In questo consiste la differenza fra *Law&Order* e *Boston Legal*, per intendersi, come fra *ER* e *Dottor House*: *Law&Order* e *ER* sono una riproduzione elementare della realtà, *Boston Legal* e *Dottor House* creano una discrasia che spesso porta a riconsiderare parti della nostra percezione della realtà (anche se, come si potrebbe osservare, distruggono una parte di realtà al solo scopo di sostituirla con la "loro" realtà: ma non dobbiamo dimenticare che in fin dei conti anche queste ultime sono opere narrative e oggetti del mercato). Tutto ciò, a riprova dell'influenza del mercato, salvo ricondurre gli spunti di tridimensionalità in formule rassicuranti: House è un sociopatico ma è drogato (come se questo fosse una giustificazione), i protagonisti di *Boston legal* sono politicamente scorretti e la loro scorrettezza viene spesso ricondotta a delle patologie (alzheimer – poi indicato come sintomo del ceppo umano dell'encefalopatia spongiforme bovina – o della sindrome di Asperger o di traumi infantili e così via).

Il massmedia fa tintinnare il campanello pavloviano, il jingle, e lo spettatore risponde: è il massmedia che ha addestrato lo spettatore, quindi non c'è da annoiarsi, ma solo da obbedire (paradossalmente anche per contrappasso, in certi interessantissimi casi).

Viene meno, in questo modo, la possibilità d'interpretare che sta alla base dell'"apertura" delle opere, «dove due, tre, dieci radici diverse si combinano in modo che una sola parola diventi un nodo di significati, ciascuno dei quali può incontrarsi e correlarsi ad altri centri di allusione, aperti ancora a nuove costellazioni e a nuove probabilità di lettura»[39].

Quel "nodo" (verrebbe da dire, per simpatia, "rizoma") apre l'opera. Ma Eco, quando in questo "atto di nascita" dell'opera aperta ne traccia il

39 Eco, *Opera aperta*, p.44.

profilo, fa esempi non massivi: opere sinfoniche e teatrali, libri e quadri non sono la televisione, non sono capillari come la televisione e quindi non riescono a plagiare una platea sconfinata di fruitori.

Inutile assestarsi gli occhiali sul naso ribadendo che Pousser, Joyce, Brecht (citati da Eco) non sono Barbara d'Urso: essere "di massa" non esclude essere "d'arte", altrimenti dovremmo escludere che Verdi lo sia mai stato e ogni video di Youtube sotto le quindici visualizzazioni lo sia. Ma qui nemmeno ragioniamo del contenuto.

Qui si ragiona del fatto che nessuna opera entra nelle case di una moltitudine a scadenze fisse. Di solito, le "opere", intese in senso classico, devono essere andate a vedere: il museo, la sala concerti, la libreria. La loro apertura consiste anche in una loro chiusura.

Spiega Eco che fin dai barocchi l'apertura dell'opera è «basata su di una collaborazione *teoretica, mentale* del fruitore», ma osserva anche che nel Novecento l'apertura implica il fruitore a «collaborare a *fare* l'opera»[40].

La televisione, viceversa, viene allo spettatore, nella sua casa, senza richiedere una vera e propria volontà. Questo è un punto determinante, perché spesso – con un contorto moralismo – ci si compiace di dire che la tv è un mezzo totalizzante e violento, che "agisce" sui telespettatori, sottintendendo che le opere classiche "sono agite".

La differenza starebbe tutta nel modo di fruirle: decido di andare al museo, perché m'interessa l'arte e quindi si presume che la mia sia una scelta mirata e consapevole, mi ritrovo davanti a un quadro e coopero con lui per la creazione del senso, partecipo alla sua discorsivizzazione; la tv è in salotto, decido di accenderla, ma più per riflesso condizionato che per reale interesse, per "vedere cosa c'è" oppure perché è l'ora del mio programma preferito[41]. Ma in questo secondo caso cosa fa la tv di violento verso di me? Tutti saremmo portati a dire che mi "violenta", nel senso che mi ha ammaestrato ad accenderla anche quando non m'interesserebbe farlo. Ma non sarebbe del tutto vero, visto che la principale occupazione di chi guarda la tv è solo in prima istanza quella d'intrettenersi o di informarsi. Bisognerebbe rileggere Mauro Wolf per capire come il procedimento di newsmaking televisivo sia lontano dal produrre "informazione", quindi chi guarda la tv per informarsi è destinato a farlo in maniera elementare o a

40 Eco, *Ivi*, p.45.

41 Il fatto che oggi esista l'"on demand" in alternativa al palinsesto non sposta di molto la questione, anzi sottolinea il carattere alimentare del media di massa: è cambiata l'ora ma non il format, si pranza quando si vuole ma non cosa si vuole perché il menù è fisso.

non farlo. Rimane solo lo svago a motivare l'accensione della tv, ma di che tipo di svago si occupa?

A una prima moralistica lettura verrebbe da dire che si tratta di uno svago deproblematizzato e volgare, oppure semplicemente inconcludente, poco stimolante. Ma sarebbe molto parziale affermarlo, poiché dovremmo – prima di rispondere – recuperare la nozione di mercato di prima. Chi guarda la televisione è soprattutto un acquirente, e in quanto tale dev'essere dotato di alcune caratteristiche che la televisione si preoccupa continuamente di sviluppare.

Le caratteristiche del compratore perfetto sono poche, perché gli si chiede fondamentalmente una cosa: comprare. Quindi il compratore ideale sarebbe compulsivo. Il problema è che la società civile tutela i più deboli, quindi, alla lunga, un compulsivo verrebbe interdetto da un tribunale e il mercato perderebbe un acquirente. Viceversa, nel nostro sistema, basta che il compratore sia solo velatamente compulsivo, e dotato di carta di credito, così da essere un portatore semi-infermo di compulsività a basso voltaggio e debito permanente nei confronti degli istituti di credito. Un compratore siffatto è vulnerabile, ma non debole. Questa è una distinzione necessaria, perché ci si illude che queste masse vivano davanti ai teleschermi come frotte di zombie, ma non è così: il pubblico compie delle scelte, guidate, ma delle scelte.

Il massmedia televisivo, con un'oscura consapevolezza, lo sa e allora si preoccupa di essere la parte debole del rapporto spettatore-medium. Se dovesse diventare la parte forte potrebbe sortire anche effetti contrari, potrebbe andare incontro a risposte da parte dello spettatore, e ciò non è auspicabile.

Tutti ascoltano il re, ma il re ascolta il giullare: il potere peggiore è quello che non si mostra, che si maschera dietro lazzi e moine, che si fa prendere in giro o rimbrottare, ma che alla fine è – in bene o in male – l'unico oggetto del nostro orizzonte.

Il massmedia diviene perciò la parte "debole" di un rapporto sadomasochista, si direbbe: il mainstream tende a essere com'è solo per essere "criticabile" dalla massa cui si rivolge.

Programmi televisivi come quelli che vengono trasmessi negli orari più seguiti sono tendenzialmente carenti solo per poter essere "servi" degli spettatori/"padroni". La tv, per intendersi, non è sadica e il pubblico non è masochista, semmai il contrario: lo spettatore è un sadico disfunzionale e la tv una sottomessa dominante.

4.4. *Il pubblico sadico e il medium servile*

Con una mossa di contro-smascheramento[42], la televisione – che useremo qui come caso esemplare di medium – aggira lo spettatore.

Sia l'una che l'altro sanno che il medium influenza il fruitore, di conseguenza, con la consapevolezza, l'effetto di manipolazione viene significativamente ridotto ma mascherato dall'evidenza. La televisione deve convincere lo spettatore di essere lui a condurre il gioco, di essere lui il più intelligente e lei la stupida. Deve convincerlo di essere una "cattiva maestra" prima e di essere una "tv deficiente" poi.

In questo modo può agevolmente continuare a controllarlo.

Prima abbiamo detto che i prodotti televisivi precedono lo spettatore in una caduta nel baratro della chiarezza demente. Ma questa mossa, oltre che per avvolgerlo nella bambagia, serve anche a innescare una dialettica simile a quella del servo-padrone: lo spettatore pensa che la tv sia cretina, prova addirittura un gusto sadico nel criticarla, ma poi non riesce a farne a meno. Una qualunque signora di mezza età che guardi *L'isola dei famosi* riprenderebbe pesantemente chiunque urlasse in faccia a una sua amica o a lei stessa, ma gode nel vedere lo stesso spettacolo in televisione, perché è uno spettacolo che le consente di essere libera di criticare. Non, però, di criticare la violenza o l'idiozia dello spettacolo, ma la sua stessa esistenza. Il pensiero ricorrente è proprio quello di Franca Ciampi: la tv è deficiente. Il problema è che, questa deficiente, come se si trattasse dello sketch di un clown che fa delle scemenze, attrae irresistibilmente chi guarda, gli impedisce di fare altro.

Partendo quindi da un preconcetto sulla propria intelligenza, lo spettatore abbassa le difese e si picca di criticare uno spettacolo di cui non può più fare a meno perché, oltre a essere entrato a far parte profondamente del proprio modo di vivere, lo gratifica sotto il punto di vista intellettuale. Insomma, un po' come Mike Bongiorno nella fenomenologia tratteggiata da Umberto Eco.

La dinamica servo-padrone, che in precedenza abbiamo lambito per bocca di Kojéve, si ripropone ora.

Com'è noto, la dialettica servo-padrone prevede che all'inizio ci sia un individuo che prende il potere col proprio valore e coraggio, sottomettendo altri individui che, così, divengono schiavi. Diciamo quindi che la tv, nel suo primo stadio, che è tendenzialmente educativo, è schiavizzata dalla società.

---

42 Goffman, *L'interazione strategica*, p.28.

In seguito, il signore, vivendo del lavoro dello schiavo, "si lascia andare", per così dire, e in qualche modo diviene schiavo dello schiavo che provvede a lui col proprio lavoro. In questo modo, lo schiavo, lavorando, oltre ad acquisire competenze, diviene padrone. Ecco che le esigenze della tv, esigenze commerciali di sopravvivenza e introito plusvaloriale, divengono prioritarie rispetto alle esigenze educative della società e si arriva alle situazioni "triangolari" sopra descritte.

Nel terzo e ultimo momento, sintesi dei primi due, il servo – per sfuggire dallo scetticismo nichilista autodistruttivo – entra nel momento "cristiano" in cui questa vita si giustifica in funzione dell'altra e invece di vivere asservito a un padrone terreno se ne sceglie uno divino. In questo caso si verificano, nello spettatore, due ipotesi diverse.

Nella prima ipotesi, lo spettatore crede che la televisione sia il servo, si vede una deriva "stoica" del medium, che diviene indifferente alle passioni proprio per mezzo del loro utilizzo: la tv manipola le passioni proprio con l'indifferenza dell'atarassico indifferente a tutto (spettatore compreso). Viceversa, sempre in questo passaggio, lo spettatore – presunto signore – è un'anima scettica e lacerata che aborre le figure transitorie davanti a sé e si percepisce come coscienza universale stabile. Nel secondo passaggio, lo spettatore si concentra sulla prospettiva escatologica, chiedendosi cosa c'è "oltre" e questo oltre è da intendersi come "oltre la televisione": è in questo modo che avviene il distacco da un medium e si passa a un altro (che di solito, in questo momento, è Internet).

Nella prima ipotesi, però, per motivi tecnici e culturali, si riconoscono – almeno in Italia, per citare il nostro caso – molte più persone che nella seconda. Il motivo può variare (la banda larga costa troppo o non arriva, la conoscenza delle tecnologie manca, il pregiudizio sulla Rete fa sì che non la si usi, un preconcetto culturale può determinare una ritrosia verso il web di tipo elitistico, etc.), ma si rimane impigliati nella medesima impasse: si guarda la produzione mainstream pur disprezzandola, si è i padroni scettici e nichilisti di un servo che con totale indifferenza continua il proprio Arbeit e di conseguenza la propria Bildung.

Lo scetticismo del pubblico si trasforma in sadismo e il servilismo del medium consegue il proprio scopo palingenetico di rifondazione del sentire collettivo alla luce dei propri input.

E non sarà proprio questo sadismo a rendere gli spettatori sempre più desiderosi di risse, violenza e sensazionalismo mediatico?

Non sarà l'andamento spiralico del sadismo a rendere inarrestabile l'inutile consumo?

5. *Crash*

5.1. *Causualità*

Nell'aprile del 1973 Martin Cooper effettua la prima chiamata con un telefono cellulare: a ispirarlo era stato Star Trek. Nello stesso mese viene inaugurato il World Trade Center. Nel medesimo anno, James Graham Ballard, esordito a un anno di distanza dalla morte di James Dean col racconto *Prima Belladonna* (1956), dopo una mezza dozzina di opere e vari racconti, pubblica *Crash*.

L'anno prima, nel 1972, Bill Gates e Paul Allen fondavano la Traf-O-Data, che poi diverrà la Microsoft. Il Bloody Sunday faceva le sue vittime in Irlanda del Nord. Nixon era in viaggio ufficiale in Cina. S'innescava il caso del Watergate. Nixon veniva rieletto, ma nel 1974 dovrà dimettersi per questo scandalo. Usciva nelle sale *Il Padrino*.

Nel 1995 Valeri Polyakov è il primo uomo a rimanere per un anno intero nello spazio. Viene arrestato a San Francisco Kevin Mitnick. Nella metropolitana di Tokio alcuni componenti della setta "Sublime libertà" uccidono otto persone e ne intossicano tremila col gas nervino. Entrano in vigore gli Accordi di Schengen. I neonazisti fanno esplodere un'autobomba davanti alla sede dell'FBI di Oklahoma City, distruggendola con l'attentato più grave mai subito dagli USA fino a quel momento. Lo Shuttle Atlantis si congiunge per la prima volta alla Mir. La Microsoft presenta Windows 95, definito il prima sistema operativo per il consumo di massa. Viene ristabilita a New York la pena di morte dopo una ventina d'anni. Nasce eBay. Caso O. J. Simpson.

Nel 1996 arriva nelle sale *Crash*, di David Cronenberg, tratto dall'opera di Ballard.

Rimanendo nell'alveo letterario, *Crash* sarebbe rimasto forse il libro più erotico mai scritto sul rapporto uomo-macchina, geniale quanto *Il Condominio*, ma internato nel tipografico. Grazie a Cronenberg, e alla recitazione di Spader e Elias Koteas, *Crash* è maturo per diventare il manifesto segreto della "cut generation".

Quando abbiamo parlato de *La grande bouffe*, abbiamo trascurato di dire che il suo effetto sovversivo è sopravvissuto nel tempo per la buonissima ragione che narrava la morte del desiderio. Film come *Ultimo tango a Parigi*, che oggi suscitano forse ilarità, raccontavano la mera prostrazione, non la fine di tutto ciò che è umano.

Crash, a differenza di altri film anche dello stesso Cronenberg, possiede la capacità di fascinazione che possiede *La grande bouffe*, e ce l'ha perché

parla del puro desiderio. Un desiderio che non è ricambiato, come potrebbe esserlo in una storia d'amore, e che inoltre non è diretto a qualcosa o a qualcuno in particolare, come potrebbe essere in una storia conflittuale, ma è un desiderio che parla a un desiderio superiore: quello escatologico. Un cristianesimo che non promette l'Eden nell'Aldilà, un marxismo che non promette l'Eden nell'Aldiqua, bensì una rinascita della carne nella macchina. Bramosia artaudiana dell'inorganico, profezia presente di Freud.

Crash racconta di un regista, James Ballard, che un giorno subisce un incidente e da quel momento non riesce a non pensare a incidenti e lamiere. E man mano che vi ripensa lo fa sempre più in chiave erotica. Erotizzazione di lamine metalliche intrecciate e di corpi maciullati, così come dell'urto in sé e della velocità. A un certo punto viene avvicinato da un certo Vaughan, che lo introduce al suo gruppo di sodali, tutti con la stessa morbosa attrazione per gli incidenti.

Una morbosa attrazione che li porta a essere presenti sui luoghi di ogni incidente che si verifichi nelle loro vicinanze. Sono sintonizzati sulle radio delle autoambulanze e della polizia proprio a questo scopo. E in un certo senso ricordano da vicino i giornalisti, visto che sono le uniche due categorie di persone a essere presenti per prime – oltre talvolta i poliziotti – sui luoghi degli incidenti.

Questo gruppo di persone, però, non agisce solo per sé, ma anche per altri, ossia per persone che – non altrettanto morbose, ma comunque interessate all'argomento – desiderano assistere a ricostruzioni di incidenti famosi. Il primo che viene offerto è proprio quello che uccise James Dean. Il film, come il libro, lascia vedere molto bene l'interesse delle persone sugli spalti: voyeur che assistono alla penetrazione simbolica di un'auto nell'altra. Da questo punto di vista potremmo definirli feticisti, ma non spettatori. I veri spettatori di questi spettacoli sono i piloti stessi delle auto, gli stuntmen, che assistono all'unico spettacolo possibile: quello dell'incidente. Le persone sugli spalti sono in effetti solo i guardoni dell'atto sessuale e l'immagine di questo atto il loro feticcio, ma lo spettatore è solo chi è nell'atto stesso. Il "martire", dall'etimo della parola, è chi si trova nell'auto incidentata e che ha visto l'accadere dell'incidente: un martire che assiste al compiersi del nucleo di una legge inumana. Dagli spalti si assiste a "qualcuno che ha un incidente", dall'auto si assiste all'incidente vero e proprio, nocciolo fondamentale di ogni desiderio di questo gruppo affetto – come dice Vaughan – da una «benigna psicopatologia».

L'incidente è l'orgasmo e il corpo che ha goduto è morto. La morte è l'evidenza del godimento estatico. E non potrebbe essere diversamente perché per vedere realizzata la promessa escatologica non serve abbattere

la classe borghese, ma bisogna rimanere coinvolti nell'incidente e nella lamiera. È proprio questo coinvolgimento a conferire sensualità:

> Quella attraente giovane donna dagli amabili sogni sessuali era rinata entro gli spezzati contorni della sua auto accartocciata. Tre mesi più tardi, seduta accanto all'istruttore fisioterapico nella sua nuova macchina per invalidi, teneva le leve cromate tra le forti dita come se fossero estensioni del suo clitoride[43].

Ecco il corpo rinato.

Non solo. La voce narrante del libro ci spiega chiaramente cos'è sotterraneo:

> Il corpo accartocciato dell'auto sportiva aveva trasformato la giovane donna in una creatura dalla sessualità libera e perversa, sciogliendone tutte le possibilità sessuali devianti entro le paratie attorte e il liquido refrigerante perduto dal motore [...] in atto di evolvere una sapienza sessuale che sarebbe stata l'esatto analogo delle altre attività specializzate che erano il prodotto delle molteplici tecnologie del ventesimo secolo[44].

Questa bramosia di morte non è esente da spettacolarizzazione. Del resto, lo spettacolo non è esente da mortificazione, come testimoniano le risate registrate (palese resurrezione dell'umano nel meccanico) e la cosiddetta "tv della nostalgia"[45], che — col suo reiterare spettacoli i cui protagonisti con buona probabilità sono morti da anni — accontenta la moglie del protagonista di Crash che, andata a trovare suo marito in ospedale, dopo un quasi-rapporto sessuale, dice: «I morti andrebbero lasciati in giro per mesi». I massmedia lo fanno per anni.

Proviamo, però, a scendere un po' più nel dettaglio e domandiamoci: quali sono le potenzialità del cut e a cosa potrebbe giungere?

5.2. *Teratologia*

La causa casuale, appunto la *causualità*, è proprio quella che gestisce la mutazione. Ovviamente qui dobbiamo barcamenarci fra Darwin e Lamark, fra la morfologia funzionale e la morfologia strutturale, addirittura sarebbe il caso di confrontarsi con la *filosofia anatomica transcendente*. La muta-

43 Ballard, *Crash*, p.89.
44 Ballard, *Ivi,* p.90.
45 Morreale, *L'invenzione della nostalgia. Il vintage nel cinema italiano e dintorni*.

zione, di cui la mostruosità è eventualità, è incontrollabile[46] e quindi anche il suo risultato a lungo termine lo è.

L'interessante è domandarsi dove consista il fascino di conferire all'inorganico della macchina la vitalità umana e, naturalmente, viceversa. Innanzitutto dobbiamo chiederci da dove venga la fede, che si osserva in filigrana, nella positività di questa mutazione. A prima botta sembra una sorta di revival Sette-Ottocentesco in cui si tenta, alla Bonnet, una conciliazione fra finalismo e meccanicismo: considerare teleologicamente la mutazione in funzione di un miglioramento della specie (o, stando alla legge di Hardy-Weinberg, le mutazioni sono parte dell'equilibrio delle frequenze alleliche e genotipiche di una "popolazione in equilibrio"). È come se, nella nostra epoca, dopo aver sperimentato in tutti i modi – specialmente attraverso le due guerre mondiali – la miseria del corpo umano, improvvisamente si fosse aperta davanti ai nostri occhi l'era delle soluzioni, cioè quelle che abbiamo menzionato in apertura di capitolo. Propaggini, pseudo-protesi dell'umano che in qualche modo lo correggono e lo potenziano. Finalisticamente e meccanicisticamente, malgrado le resistenze (talvolta francamente assurde) di certi apocalittici, tutti sembrano convinti che questo innesto del meccanico/tecnologico nell'umano sia positivo. Che perfino la mostruosità, concetto se vogliamo desueto, sia una vicissitudine dell'evoluzione, sempre ammesso che il nostro senso estetico trovi ancora del mostruoso nel mostruoso.

In tal senso potremmo dire che il mostruoso "scompare dalla nostra vista" non appena Etienne e Isidore Geoffroy Saint-Hilaire, all'inizio dell'Ottocento, si affacciano sulla storia della medicina per creare la teratologia, ossia la scienza del "mostro", specialmente il mostruoso scompare nel momento in cui «avendo introdotto negli studi anatomici due nuovi strumenti di ricerca, sono stato trascinato in una direzione per certi versi diversa da quella che era stata seguita fino ai nostri giorni. Così, mentre l'anatomia comparata fa dell'uomo il proprio punto di partenza e, basandosi sul principio per cui gli organi di questa specie privilegiata sono i più perfetti, meglio conosciuti e meglio definiti, essa esamina in che cosa e come questi organi si diversificano, si deformano e si alterano in tutti gli altri animali, le mie nuove intuizioni mi inducono a non dare una preferenza a nessuna anatomia in particolare, ma a considerare gli organi innanzi tutto là dove

46 «La vita sul nostro pianeta potrebbe avere avuto origine proprio dalle sorgenti degli abissi marini. È impossibile valutare in tutta la sua portata il ruolo che i processi idrotermali sottomarini possono avere svolto in relazione alla natura fisica del nostro pianeta» osserva l'oceanografa Cindy Lee Van Dover (*3000 metri sotto i mari*, p.52).

appaiono al *massimo* del loro sviluppo, per seguirli poi di grado fino a esistenza zero»[47].

I due nuovi strumenti di ricerca a cui Etienne Geoffroy Saint-Hilare si riferisce, sono il principio delle connessioni e il principio degli analoghi. L'autore stesso ci spiega in cosa consistono:

> quello delle *connessioni*: principio di grande interesse filosofico, poiché ci introduce finalmente al godimento pieno e integro, senza la minima eccezione, della pratica di quest'altro principio fondamentale della filosofia naturale, in virtù del quale tutti gli animali che hanno il midollo spinale racchiuso in un astuccio osseo sono fatti in base allo stesso modello. La previsione a cui ci conduce questa verità, ossia il presentimento che noi troveremo sempre, in ogni famiglia, tutti i materiali che avremo scorto in un'altra, è ciò che nel corso della mia opera ho chiamato *teoria degli analoghi*[48].

Non c'è più un mostro semplicemente perché ogni corpo, anatomicamente, può essere considerato simile a un altro. Ciò che conta è lo sviluppo dell'organo, che per interessare dev'essere massimo, ma una volta soddisfatto questo requisito ogni paragone può farsi strada nel territorio della ragionevolezza.

Perciò, questo abbraccio della lamiera attorno alla carne, non è da considerarsi come una sorta di odierna Totentanz, perché non ci sono scheletri a ballare con gli uomini, ma le macchine, indi non si tratta di un *memento mori* né di esorcizzare la paura della morte quanto di abreagire una serie di elementi negativi della condizione fisica umana: il "corpo in frammenti", la vulnerabilità, l'invecchiamento (visto non come preambolo della morte, quanto come perdita di funzionalità). Si tratta, in sostanza, di dire "Ecco, questo è il corpo umano unito alla macchina: non è un mostro, ma la naturale evoluzione del corpo umano, che presenta troppi difetti".

Cosa ci suggerisce la tecnologia a ogni momento? Ci suggerisce che la dimensione umana, problematica e per molti aspetti handicappata, può nascere a nuova vita grazie alla tecnologia stessa: può rivivere per merito non tanto della protesi quanto dell'innesto. Se prima gli elementi costrittivi della natura umana venivano semplicemente "integrati" per mezzo del buon senso comune (sotto questa dicitura vogliamo intendere una pluralità di fattori: dalla mitologia, alla religione, alla filosofia, degli usi e dei costumi culturali etc.), ora si sottintendono aggirabili o addirittura curabili grazie

47 Geoffroy Saint-Hilare, in *Anatomia del mostro*, Mazzocut-Mis (a cura di), p.18.
48 *Ivi*, p.16.

alla tecnica. È chiarissimo, in questo, Vaughan quando parla del «rimodellamento del corpo umano da parte della tecnologia».

È un personaggio, quello di Vaughan, che in effetti ricorda – per la sua parlata spesso assertiva e le sue posizioni fra il fideistico e l'apodittico – quello del profeta o perfino del messia, evangelizzatore della nuova umanità. Un profeta, però, di cui abbondano le descrizioni sul suo sudiciume, sulla sua scarsa igiene, sul suo corpo martoriato ed erotico, al punto da spingere Ballard ad avere un rapporto omosessuale con lui. È però, nell'economia dell'opera, perfettamente in tema con ciò che lui stesso dice delle profezie, ossia che sono «lacere e sporche», proprio come il tatuaggio che si sta facendo fare e che chiede anche a Ballard di farsi. E lo fa attraverso una frase che, ancor più nella sua traduzione italiana, suona strana: «Voglio che tu le chieda di farti questo». Cioè vuole che Ballard chieda alla tatuatrice di farsi tatuare il disegno che Vaughan ha tracciato su un foglio di carta. Non è curioso che lui voglia che l'altro chieda? Il chiedere a qualcuno presuppone un bisogno, un desiderio. Ma retrostante a questo desiderio c'è una volontà altrui, quindi che desiderio è? Un desiderio indotto dall'altro, fra l'inconscio e l'indotto, che quindi – per i motivi che abbiamo già spiegato – smette di essere un desiderio e si trasforma in un copione da eseguire, in un fantasma che ci calza e fa muovere come burattini.

Al di là di questo, comunque, sono molti gli indizi interessanti che vengono proposti sia nel film che nel libro, che per quanto diversi è – a nostro parere – più utile considerare come un'unica grande opera articolata.

Per esempio, nel libro viene sottolineato molto bene il legame morboso che Vaughan ha con la propria auto, tanto che arriva a dormirci dentro, a viverci. Ed è inevitabile mettersi a riconsiderare il ruolo dell'automobile come esempio lampante di macchina domestica nella società occidentale: la macchina in *Crash*, la macchina ne *La grande bouffe* (il solo posto dove vediamo Marcello avere un rapporto sessuale compiuto, come anche il luogo dove Michel rievoca Marcello dopo che è morto), la macchina nel brano di Fromm.

La macchina si erotizza, e non solo perché anatomicamente siamo autorizzati – per tutta una serie di piccoli smottamenti mentali – a sovrapporci a essa, ma anche perché l'arte ci sottopone alla sua attrattiva. Se il design rappresenta il modo con cui la macchina si adegua all'occhio umano, il lavoro di artisti come Helmut Newton adegua l'occhio alla macchina, che oltre a filtrare ciò che vediamo, si esplicita sotto varie forme nelle sue fotografie.

L'elenco di sue foto in cui c'è questa erotizzazione dell'inorganico in generale e del meccanico in particolare è sterminato. Possiamo catalogarle in cinque principali categorie: manichini, oggetti, cambio di genere, cicatrici, additivi meccanici.

Alla prima corrispondono quelle foto dove, con giochi di varia natura, si riesce a illudere l'occhio per un momento e a fargli credere che dei soggetti inanimati, i manichini, appunto, siano corpi umani e che si stiano intrattenendo in qualche attività come amoreggiare o attendere qualcosa; oppure i manichini, nella loro evidenza, divengono oggetti d'amore umano.

Alla seconda corrispondono le foto dove gli oggetti diventano erotici, come pistole o scudisci o selle di cavallo.

Nella terza rientrano quelle foto che giocano col sesso dei soggetti immortalati, che diventano uomini o donne a seconda del modo in cui vengono presentati per mezzo del trucco o per mezzo dei giochi di luce e prospettiva.

Le foto della quarta categoria riguardano tutte foto che sono fatte con lo scopo precipuo di mostrare una ferita o una mutilazione: la donna bellissima con due evidenti cicatrici sulle guance che fuma il sigaro, la donna mangiata per metà da un coccodrillo, l'omicidio, etc.

All'ultima categoria possiamo ricondurre tutte quelle foto i cui soggetti sono, in qualche modo, già mischiati all'inorganico. Abbondano, nel catalogo newtoniano, le foto di bellissime donne costrette in tutori ortopedici, in busti e collari, avvinte in giri di viti esterne di fissazione per fratture scomposte degli arti, munite di bastone per camminare.

Talvolta una o più di queste categorie si ibridano.

L'ultima categoria è forse quella che più si avvicinerebbe all'ideale di Vaughan, visto se non altro l'ardore con cui si descrive nel libro la ragazza rimasta sulla sedia a rotelle.

«Dal momento che ogni foto è contingente (e perciò stesso fuori senso), la Fotografia può significare (definire una generalità) solo assumendo una maschera»[49], quindi possiamo dire che la maschera di Newton rimane quella delle combinazioni di naturale e artificiale, col non dichiarato intento di rendere meccanico l'umano ed erotico il meccanico. In fin dei conti è solo questo il fosso da saltare per implementare la palingenesi dell'umano nel macchinico: rendere desiderabile sessualmente ed eroticamente quest'ultimo.

Se recuperiamo quanto detto finora del femminile, della pornografia e della commestibilizzazione, troviamo che questa maschera risponde al bi-

49 Barthes, *La camera chiara*, p.35.

sogno maschile del godimento fallico, dove «il maschile mira alla parte anatomica prediletta come elemento di una classe di oggetti, perché solo con questa lente anonimizzante l'oggetto sessuale, da spaesante, viene ridimensionato a qualcosa di conosciuto»[50] in quanto «la serialità tende, infatti, all'accumulo dell'identico e in ciò non si presenta dissimile dall'accumulo del denaro o degli oggetti da collezione»[51]. Ritorniamo alla sessualità che si annulla in sé e non significa nulla se non viene messa sotto la lente della iperdefinizione.

Crash, come caso di scuola o testo esemplare, ci racconta chiaramente cosa succede all'indomani della morte del desiderio rappresentato nella *Grande bouffe*: la rappresentazione del nuovo uomo che accetta di essere reificato. Si vanifica così il desiderio, che era anche desiderio di montaggio e quindi della seduzione del taglio. "L'incidente", che nel film come nel libro rappresenta l'occasione dell'arte e della palingenesi nel nuovo modello di uomo-macchina, genera realmente un disinnesco dell'interpassività, ma solo perché muta il soggetto interpassivo in un soggetto nuovo che ancora non lo è e che forse non lo sarà, almeno fin quando non lo si sarà capito e dunque ingabbiato in una interpassività nuova.

Ma, e qui ritorniamo all'inizio, il migliore amico di questa palingenesi è la convinzione che la mostruosità (uscita d'emergenza dall'interpassività?) non sia più tale o che la sua definizione non possa più tangere la condizione umana. Più che di mostro ora si parla di brutto. Naturalmente non si sta affermando che il mostruoso debba di per sé essere collegato a un giudizio etico, ma svuotare la categoria mostruosa sarebbe come negare il "male". Un qualche tipo di male deve pure esistere per confermare la nozione di bene, che altrimenti non è collegata a nulla.

Ricapitoliamo. Nell'ultimo trentennio siamo arrivati al massimo grado di fiducia non solo nella tecnica (dove in verità siamo già da due secoli), ma nella tecnologia, ossia in un modo di "vedere" la tecnologia, di immaginarla nella nostra vita. Siamo stati facilitati in questo dalle teorie che si sono venute a formare nel tempo sulla nostra stessa "immagine mentale", ossia su come vediamo noi stessi; grande contributo, in questo cambiamento, è derivato dagli studi sulla teratologia, che – oltre a informarci sulla casualità delle cause di mutamento, come via via ogni branca della scienza è arrivata a fare – ci ha suggerito di vedere il "mostruoso" come una variante dell'evoluzione non necessariamente negativa e comunque, con un gioco di parole, "non mostruosa". La conseguenza diretta di questa

50 Pigozzi, *A nuda voce*, p.135.
51 *Ivi*, p.137.

fusione, anche sul piano estetico, è di considerare l'incidenza della tecnologia sull'umano come normale se non addirittura naturale. Proprio il piano estetico rappresenta il suggello di questa visione, essendosi il mostruoso anche affrancato dal brutto. Esempi di ciò sono le foto di Newton o il libro di Ballard o il film di Cronenberg, che altro non fanno se non celebrare l'innesto. E l'innesto altro non fa se non autorizzare il ruolo del cut, benché liminare e quindi inesteso, come unica realtà possibile. Realtà di confine senza estensione, come Internet.

BRICOLAGE

BRICOLAGE ANTROPOLOGICO E RADIOATTIVITÀ

1. *Taglio culturale e montaggio sociale*

Se a una casa non resta attaccato
un sentore di affetti,
se l'angolo più nascosto non è impregnato
di una tradizione familiare,
la nozione di dimora è vuota e senza oggetto.
"La grande bouffe"

1.1. *Olismo*

La struttura politica che ha caratterizzato le civiltà premoderne (e in parte moderne) era connotata da una preminenza della collettività sull'individuo.

I primi consociati trovavano nell'armonia il necessario e nell'integrazione le sopravvivenza. Il dissonante era visto come un'inutile minaccia.

Gli amanti di certa antropologia potranno ravvisare qualche somiglianza col funzionamento dei branchi di mammiferi, trovandoci l'indizio di eredità ancestrali dove i beneficiari siamo noi.

Tale impostazione nasceva da un'ottica molto precisa e definita della comunità, che era vista come una *struttura* di sopravvivenza, un *sistema* che lega insieme individui che in comune hanno il compito di aiutarsi vicendevolmente per superare le avversità insite in un habitat ostile all'uomo e tiranneggiato dalle intemperanze della natura[1]. «Certe preferenze nella scelta della compagnia […] appaiono strettamente legate alle attività di cura del proprio compagno, nel senso che gl'individui più efficienti in questa attività vengono preferiti»[2].

---

1 Si tenga conto, sul tema dei rischi psico-fisici della solitudine sociale, *Solitudine* di Cacioppo e Patrick.

2 Klein, *Sociologia dei gruppi*, p.29.

Tale società, oggi, la chiamiamo olistica.

Questo modello ha funzionato – possiamo dire perfino discretamente bene – finché le collettività furono numericamente contenute e stabilite in «una porzione definita di territorio di cui (*si*) potevano vedere i limiti da qualunque altura sufficientemente elevata»[3]. Con l'incremento della popolazione, le regole che fino a quel momento avevano fatto funzionare i meccanismi sociali si rivelarono insufficienti per una vasta moltitudine; fu quindi necessario ricorrere a delle semplificazioni che rendessero più comprensibili gli elementi costitutivi e i rapporti delle situazioni sociali e più chiari ed evidenti i termini dei problemi da risolvere.

Una simile esigenza porterebbe a una ragionevole conclusione: dividere la società in parti, che noi oggi chiamiamo "ceti sociali", così da raggruppare quegli attori sociali che incarnano ruoli sociali affini fra loro.

Proviamo a immaginare questa massa di individui. Per gestire meglio l'implementazione delle strategie collettive, si arriva a incasellare in ceti la massa. Ma secondo quali criteri stabilire un'affinità? In una società olistica non esistono differenze di razza o di credo, sennò sarebbe una società aperta. Quindi bisogna immaginare una società in cui si è realmente tutti uguali, distinti solo in base a ciò che si fa. Quindi l'affinità si decreta in base alla propria occupazione: si può operare una distinzione solo in base al compito.

Pensiamo alla tripartizione feudale della società in oratores, bellatores e laboratores. Ognuna è una classe a cui appartengono individui con compiti differenti ma imbricati nello stesso sistema.

Potremmo far risalire a questa fase una prima rudimentale distinzione dei ruoli sociali: quella fra "compiti" e "classi". Ogni classe non ha solo un compito di riferimento, ma vari: nei laboratores rientrano tanto i contadini quanto gli artigiani quanto altre tipologie di lavoratori.

Oggi noi mettiamo in relazione classi e compiti (numericamente maggiori, sia in un caso che nell'altro, al passato) in una specie di ottica di "specializzazione soft" in cui ogni compito ha una classe di default, dove ogni classe si occupa solo e soltanto di un brandello di realtà sociale, dove in ogni compito vi sono varie "pertinenze".

La nostra società, ulteriormente sedimentata, incrementa le distinzioni per meglio gestirsi, di fatto arrivando alla inseparabilità di "contenitori sociali" (classi e compiti) una volta ben distinguibili.

3 Mumford, *Storia dell'utopia*, p.44.

Ma originariamente è ragionevole pensare che l'attività fosse sottoposta alla possibilità; tali possibilità, rese attitudini, consolidatesi in definizioni, hanno poi condotto a qualcosa di simile alle nostre più complesse "classi sociali".

Il compito, quindi, è il beneficio o il danno che l'individuo può arrecare al gruppo; mentre la classe è la sua collocazione all'interno del gruppo, in base alla classe egli è legittimato ad agire in ambiti specifici e a ricevere sanzioni.

Facciamo alcuni esempi.

Il primo può essere quello del mago. Il mago ha un compito, ma non una classe sociale di riferimento; solo in seguito nascerà la casta sacerdotale, che assumerà su di sé i compiti che erano stati del mago, più i compiti nuovi che l'evoluzione le attribuirà. Se così non fosse, l'agire diverrebbe arbitrario: un mago da cosa è identificato come tale? È tale per tutti o per alcuni? Come si deve agire nei suoi confronti? E così via.

La classe lo rende funzionale al nuovo meccanismo sociale.

Secondo esempio. Un boscaiolo del Trecento godeva di una mobilità sociale maggiore di quella di cui gode un tecnico informatico oggi? Parrebbe di no, ma teniamo conto di due osservazioni. I lavori del Trecento erano sicuramente meno dei lavori che si possono fare oggi, questo per ovvie ragioni strutturali. Quindi, le scelte che aveva davanti il boscaiolo erano sicuramente meno di quelle davanti al tecnico informatico oggi. In genere, di quelle poche, concretamente, sia il boscaiolo che il tecnico informatico ne possono fare solo alcune. Prima osservazione: dato lo squilibrio numerico dei lavori ieri e oggi, le possibilità del boscaiolo sono proporzionalmente maggiori di quelle del tecnico (rapporto, per esempio, di tre a nove per il boscaiolo e di venti a cento per il tecnico informatico). Seconda osservazione: la scomodità e talvolta, addirittura, la disperazione del boscaiolo, di fatto, fungevano da carburante per il suo spostamento sociale, liberando le sue potenzialità più della semplice avidità. Giustamente ci si potrebbe domandare cosa leghi veramente il tecnico al suo mestiere di tecnico, e banalmente si dovrebbe rispondere: la comodità. Perché, salvo improvvise crisi esistenziali o economiche, che motivo avrebbe di cambiare? Di fatto è la comodità che calcifica la sua competenza in quel luogo di lavoro. Mentre il boscaiolo tutto ciò che "poteva fare" lo poteva fare, il tecnico informatico di oggi può certamente cambiare posto di lavoro o fare il circense o il cartomante o il boscaiolo, ma la sua competenza lo lega tendenzialmente a quel ruolo. Non potrebbe, chiarendo ulteriormente, fare l'avvocato o il medico: la via per quelle professioni, pur nominalmente a lui aperte, è sbarrata da un inferno di scomodità. Siamo, paradossalmente, in una società in cui,

una volta intrapresa una via, è molto difficile cambiarla. Non si sta facendo l'apologia di qualche amenità di stampo rousseauiano, ma dobbiamo riconoscere che la nostra società ha prodotto delle possibilità del tutto fasulle (e il rapporto del povero tecnico informatico peggiora ancora rispetto a quello del boscaiolo). Tanto che si scelga una marca o un corso di studi, il recinto è quello comunque angusto del mercato: decine di marche diverse di diversi prodotti fanno capo alla stessa corporation, decine di corsi di laurea hanno come sbocco i medesimi risaputi lavori (oppure hanno così pochi sbocchi da essere un capestro peggiore della mancanza di tempo e benessere a cui portano tanti altri impieghi). Dove sarebbe dunque la moltitudine di possibilità tanto sbandierata della nostra libera società?

Quindi, mentre quello del boscaiolo, rimanendo ancora per un momento nella nostra metafora, era un mestiere, nel caso del tecnico informatico dovremo parlare di quelle sfumature createsi per distinguere i compiti affini tra loro: le pertinenze. Per il tecnico informatico non si tratta solo di un lavoro, ma nella maggioranza dei casi di una vera e propria pertinenza, con tutto il vincolo che emerge dall'etimo stesso della parola (*pertinere*: appartenere. Appartieni al tuo lavoro e viceversa. Si ha una competenza, si è una competenza. Si è una competenza del proprio lavoro).

Di pertinenze ogni individuo ne potrà avere alcune e non altre, da qui le basi per quella che poi verrà definita "iperspecializzazione". Naturalmente potranno esserci delle sfumature nelle pertinenze che consentirebbero ad alcuni individui di abbracciarne di più, ma si tratta di casi eccezionali e per semplicità lasceremo il tema alla riflessione individuale.

La divisione in classi nasce dunque da un'esigenza pratica di comprensione e di soluzione.

Sempre dall'incomplessimento della realtà potremmo far discendere la nascita della scrittura e del computer (cioè di mezzi utili per conservare la memoria e ricostruire i percorsi della realtà) o dei sistemi filosofici e scientifici (mezzi di comprensione e ordinamento del pensiero e delle conoscenze).

La religione, l'oralità e il conformismo sociale erano serviti per mantenere coese e per proteggere le primitive e minute società umane, insomma; e fu solo con l'ipersviluppo delle società medesime che si resero necessari dei mezzi ausiliari per l'organizzazione e l'integrazione.

Ma proprio in questa divisione per compiti c'erano i presupposti per verticalizzare la società più di quanto non sarebbe stato necessario. Se la divisione in compiti distingue gli individui ed è logico pensare che esistano lavori più pericolosi e meno pericolosi e più utili e meno utili, allora va da

sé che i lavori più utili e pericolosi creino più prestigio di quelli meno utili e pericolosi. Si pensi al salto, stando al semplice ruolo, che può esserci fra laboratores e bellatores.

Così nasce la distinzione fra una classe inferiore (schiavi), una superiore (aristocratici) e una intermedia (tutte le possibili categorie collocabili fra le due suddette).

L'aristocrazia (intesa etimologicamente) sarebbe l'anima identitaria necessaria per l'esistenza di un gruppo sociale: ne è la parte intellettualmente rappresentativa e propulsiva, regolatrice (cioè distributrice di sanzioni positive e negative valide per tutti) e ordinatrice (cioè autrice di norme e obiettivi).

La classe intermedia e la schiavitù sono i motori economici della società. La prima ha un carattere più propriamente propositivo e, quando in seguito diverrà mercantile (mercatores), pure decisamente innovativo; la seconda è la produttrice materiale dell'economia, in quanto produce fisicamente beni e/o servizi provvedendo di fatto al lavoro. Rimanendo che vi sono situazioni intermedie.

È dunque elitaria la conservazione dell'identità, ma è gravoso compito delle élites[4] impedire che le forme identitarie perdano i significati profondi e originari che le hanno generate e si trasformino in atti di *superstizione*[5].

E dunque, benché la cultura d'un popolo sia frutto dell'adattamento della comunità intera a una situazione generale, è di carattere aristocratico la base di questa cultura e la sua conservazione ed elaborazione. Sta all'aristocrazia lavorare perché la tradizione (da "tradere", trasmettere: il buono del passato deve trasmettersi al futuro organicamente per non far regredire la comunità) si conservi e in salute.

Per gli stessi motivi è impossibile definire una divisione fra la cultura d'un popolo e la sua tradizione, perché sono proprio i valori identitari e fondamentali i basamenti culturali[6]. Dunque, la cultura non può non nascere dalle idee originarie e primordiali della società e non può non rico-

4 In seguito (più precisamente parlando delle odierne élites economiche) questo stesso termine verrà utilizzato con una sfumatura di significato differente.

5 In proposito è illuminante *Medioevo "superstizioso"* di Jean-Claude Schmitt, in cui si esamina la superstizione in quanto "sopravvivenza" (da "super-stare", cioè "stare al di sopra di", che significa appunto sopravvivere, il testimone è detto non per nulla "superstes": sopravvissuto per raccontare). In Schmitt in essa rientrano quegli usi sopravvissuti nei pagani convertiti al cristianesimo. Qui intendiamo usi sopravvissuti al cambiamento, ma svuotati di senso.

6 Si pensi alla divulgazione di Veneziani in *La cultura della destra* e *Di padre in figlio*.

noscersi in queste ultime. Le parole sono cariche di valori e nel linguaggio sono già inclusi giudizi.

La politica non è da meno: essendo prodotta dalla cultura d'un popolo è anche prodotta dalla tradizione e consiste principalmente nell'adattamento del presente al passato e del passato al presente. Cerca l'armonia dell'evoluzione e le risposte meno traumatiche e dolorose alle vicissitudini della Storia.

Perciò c'è sostanzialmente coincidenza fra valori, tradizione, aristocrazia, cultura e politica. Naturalmente pensiamo a una società "sana", dove il meglio del passato è stato salvato e non ci sono stati traumi sociali troppo gravi.

A questo punto è doveroso domandarsi: che ruolo ha la religione nella società, specialmente alla luce del millenario legame fra casta religiosa e casta nobiliare?

E bisogna chiederselo perché è la ritualità (espressa, *naturaliter*, dalla religione) che garantisce continuità, cioè coerenza, a una comunità.

Compiamo un utile esercizio d'immedesimazione. Compiamolo fino in fondo, senza negarci ogni sforzo per esperirlo fino all'ultimo.

Il sogno dell'uomo, di quell'uomo originario che ammettiamo per necessità, è l'insonnia dell'anima, il suo rumore tornante, prepotente.

Il sogno dell'uomo è un'oscena ipertrofia dell'anima. E la sua speranza recondita è che il rumore di quest'anima in continuo tormento gli tenga le orecchie lontane dal crepitio della morte.

La religione occupa le orecchie dell'uomo e allevia la sua sofferenza. La religione si colma di tutte le ragioni autentiche (etimo: "che agisce da sé") dei popoli, degli albori delle loro scienze, delle loro filosofie. Nei recessi delle religioni si annidano le paure e le ragioni di tutti gli uomini.

Non ci si allontana mai dalla religione e dalla religiosità, esse sono due aspetti – teoretico e socio-morale – della civilizzazione.

In ciò consiste l'assoluta strumentalità della religione, non nella sua propaggine finanziaria o di pressione. Anzi, quest'ultima altro non è se non un'attualizzazione della prima.

È dalla strumentalità psicologica, spirituale, che la religiosità si fa regola fondante delle società primitive. Ma, come la storia ha dimostrato, essa può essere benissimo sostituita da qualsiasi altra cosa riesca a soddisfare le suddette necessità: chiave di decodifica del mondo, prontuario di regole e lenitivo per le ansie escatologiche dei membri della comunità.

Questo ruolo, a riprova della strumentalità della religione, può essere assolto persino da succedanei che negano a oltranza ogni genere di fede in un culto.

> Il rivoluzionarismo è stato la più tipica, coinvolgente e devastante manifestazione di "religiosità mascherata" dell'epoca della secolarizzazione. Proclamandosi ateo e scientifico, il rivoluzionarismo ha occultato la natura religiosa della sua dichiarazione di guerra contro la civiltà borghese. […] Con il comunismo ha fatto il suo ingresso sulla scena il più sconcertante paradosso dell'epoca della secolarizzazione: in nome della scienza e dell'illimitato sviluppo delle forze produttive, il mondo è stato re-mitizzato e la storia pensata e vissuta secondo gli schemi e le aspettative della tradizione escatologica. […] Per generazioni e generazioni, tale visione (*quella hegelo-marxiana della storia*) ha esercitato un fascino straordinario poiché straordinaria era la prospettiva – la materializzazione delle attese escatologiche iniettate nella civiltà occidentale dal cristianesimo – che essa dischiudeva[7].

1.2. *Stato, non Nazione. Struttura e impoverimento*

Una serie di equivoci, intricatisi col tempo fino a somigliare a una realtà lampante, hanno distolto molti da una semplice osservazione: la forza di uno Stato non si concreta nella sua potenza militare e dalla sua omogeneità. Ma questo non è sfuggito a chi si è posto la questione in modo più smaliziato, concreto e sottile.

> Ciò che più interessa in Stuart Mill è la sua preoccupazione per l'omogeneità di bassa lega che vedeva crescere in tutto l'Occidente. Questo lo induce a far suo un grande pensiero espresso da Humboldt, che esista una "varietà di situazioni" (Gesammelte Schriften, I, p. 106). All'interno di ogni nazione, e prendendo le nazioni nel loro insieme, è necessario che diano circostanze differenti. Così, se una fallisce, restano aperte altre possibilità. È insensato giocarsi la vita europea su una sola carta, su un solo tipo di uomo, su un'identica "situazione"[8].

Si direbbe che la dote del più antico continente occidentale, l'Europa, con la civiltà più longeva e unitaria[9], è consistita proprio nella sua molteplicità[10].

Questo, che in apparenza è un paradosso, è in realtà il codice genetico che ha permesso all'Europa di mutare, pur rimanendo sempre legata a dottrine secolari preesistenti: avendo più "passati" ha potuto scegliere

---

7 Pellicani, *Dalla società chiusa alla società aperta*, p.165-167.

8 Ortega y Gasset, "Prologo per i francesi", in *La ribellione delle masse*, p.29

9 S'intenda qui per "unitaria" una coesione che, pur variegata e allargata, non ha mai perso quelle caratteristiche essenziali che oggi fanno dell'europeismo qualcosa di più di un sostantivo.

10 Pellicani, *Dalla società chiusa alla società aperta*, p.141-142.

di volta in volta quello che le sarebbe stato più utile in base al momento storico contingente. Una "deformazione coerente" direbbe Merleau-Ponty rubando a Malraux.

In questo senso si potrebbe definire l'Europa nella sua prospettiva storica e culturale come una specie di grande opera aperta, coerente ma sempre disposta a innesti anche radicali e problematici grazie alla sua capacità di avere feritoie sui bordi dei pezzi di cui è composta.

Altre civiltà, più antiche, non possedendo tale varietà, sono state costrette ad abbandonare il proprio passato, precipitando nell'anomia e/o diventando colonie e/o estinguendosi.

Guardando oltreoceano, invece, abbiamo l'esempio degli Stati Uniti d'America, che si presentano come uno dei casi più interessanti da analizzare, fra le società organizzate più giovani.

L'interesse nasce dalla sua impostazione priva di passato, ma ricca – come l'Europa – di "passati".

Questa differenza la rende simile all'Europa, ma la distingue su un pilastro fondamentale. Se l'Europa è un'opera aperta e il suo taglio è tridimensionale, gli Stati Uniti hanno operato tagli molto netti nella maggioranza dei casi assumendo di fatto un taglio bidimensionale da bricolage.

Su questa differenza fondamentale proveremo a far luce.

La varietà degli Stati Uniti è stata sia positiva che negativa.

Positiva perché li ha spinti a diventare una superpotenza mondiale (certo sono stati decisivi anche il *patologico "missionarismo"*[11] e la *bulimia commerciale forzata*, ma per il momento li accantoneremo). Negativa perché, dovendo costruire dal niente un'identità comune per tutti i suoi variegati cittadini, ha dovuto alleggerire le strutture e i contenuti di tutte queste culture e le ha impoverite e smussate per poterle meglio integrare fra loro (com'è facilmente intuibile, l'integrazione è in primo luogo disintegrazione e distruzione e solo secondariamente unione), è stata costretta ad abbandonare le tradizioni dei vari passati.

L'esistenza della civiltà americana si fonda quindi su un vuoto sostanziale di strutture culturali, e sull'errore di ritenere la struttura giuridica un collante sufficiente: la denominazione di "Stati" Uniti d'America in luogo di "Nazioni" è un lapsus gigantesco che mette a nudo uno stato di cose ben preciso.

11 Kipling, in occasione dell'intervento statunitense nelle Filippine del 1848, coniò l'espressione «fardello dell'uomo bianco». Fino ad allora esso era quasi esclusivamente ad appannaggio britannico.

È stato questo l'errore grossolano che oggi, dopo due secoli che hanno svuotato ogni residuo della cultura originaria dei singoli gruppi, inizia a mostrare le sue conseguenze.

Quell'economia, che da sempre è il vanto degli USA, mostra, oggi più che mai, le sue pecche (cicliche crisi, bisogno continuo di guerre economiche, un welfare state penoso, frequenti crack di corporation).

A tal proposito bisogna chiedersi fino a che punto siano coincidenze le frequenti concomitanze fra periodi di crisi economica e guerre[12].

Da un punto di vista economico-finanziario, il nesso lo delinea benissimo Phillips in *La teocrazia americana*:

> Per lungo tempo il debito è stato un normale strumento di gestione economica e politica. Nel suo primo secolo e mezzo di vita, però, la repubblica americana si è permessa di contrarre grossi debiti solo per brevi periodi di tempo, in genere per affrontare grandi eventi bellici come la guerra d'indipendenza, la guerra di secessione e la prima guerra mondiale. In tutti questi casi il debito contratto fu poi saldato abbastanza in fretta, anche se nelle fasi postbelliche ciò provocò spesso una grave stagnazione economica[13].

Ma qual è il nesso in ambito sociale o addirittura psicologico?

Se è vero quello che dice Durkheim in *Le forme elementari della vita religiosa* («Non può esserci società che non senta il bisogno di conservare e rinsaldare a intervalli regolari, i sentimenti collettivi e le idee collettive che costituiscono la sua unità e la sua personalità[14]»), e se non è una velleità dire che nella cultura statunitense l'economia prevale su tutte le altre strutture, allora dobbiamo giungere alla conclusione che la società statunitense ha bisogno delle guerre per mantenersi unita. È la conclusione più logica: essendo la struttura economica quella fondamentale – in quanto quella giuridica garantisce un ordine interno ed è subordinata a quella economica, visto che serve solo a costituire una maglia di garanzie per render solida quest'ultima[15] (si pensi alla severità con cui vengono puniti i bancarottieri e

12 Crollo del '29, II Guerra Mondiale; crollo dell''87 e recessione del 1990-1991, I e II Guerra del Golfo; più due casi affini anche se a loro modo diversi: Vietnam e Iraq. Fu infatti durante la guerra in Vietnam, precisamente nel '71, che Nixon dichiarò che solo una minuscola parte di tutti i dollari in circolazione avevano copertura aurea. Non una crisi vera e propria, dunque, ma una perdita di credibilità finanziaria. La guerra in Iraq, invece, è stata affrontata malgrado nove trilioni di dollari di ammanco nel bilancio. Per semplicità limitiamoci a considerare questi casi, più eclatanti ma non isolati, e chiediamoci a cosa si debbano simili coincidenze.

13 Phillips, *La teocrazia americana*, p.375.

14 Durkheim, *Le forme elementari della vita religiosa*, p.490.

15 Verri ci lascia, in merito, un'indimenticata lezione in *Dell'economia politica*.

l'arbitrarietà con cui vengono stabiliti i colpevoli di omicidio[16]: il criptotipo è evidente) – è consequenziale che con ogni crisi economico-finanziaria coincida una crisi sociale da curare, ma non potendo la cura ritrovarsi in una solida cultura comune la si cerca altrove cioè in guerre economiche.

Perché proprio in guerre? Perché sono le guerre a unire la popolazione contro un nemico comune.

Come rilevava Durkheim ne *Il suicidio*, è proprio nei periodi di guerra che cresce la solidarietà ed è con la solidarietà fra i membri della comunità che si limita l'anomia[17].

Ciò significa che, se il movimento sotterraneo che porta a simili guerre è il consolidamento dei valori comunitari, possiamo definirlo zelota, visto che «"zelota" è chi di fronte a ciò che non conosce cerca il rifugio in ciò che gli è familiare; e quando, trovandosi a combattere con uno straniero che fa uso di una tattica superiore e adopera armi nuove e formidabilmente distruttive, viene perciò ad avere la peggio, risponde usando i suoi tradizionali metodi di guerra, con una precisione eccezionalmente scrupolosa. Lo "Zelotismo", infatti, può essere definito come una forma di arcaismo rievocato dalla pressione straniera»[18].

Questa definizione si attaglia quasi perfettamente sia allo zelotismo fallimentare dimostrato spesso dal milite statunitense sia allo zelotismo comunemente attribuito ai suoi nemici.

In merito a questo fenomeno, possiamo rintracciare il suo principale periodo di sviluppo in un ben determinato arco di tempo: cioè fra la parte discendente della parabola reaganiana all'11 settembre, un arco di tempo che si apre con l'oblio di una parola e si chiude con la riscoperta della medesima. La parola è "male"[19].

---

16 Il caso Enron ha fatto scalpore per la severità della pena e per gli esiti tragici della sentenza. Ciò non toglie che siano all'ordine del giorno casi di ragazzi finiti nel braccio della morte per motivi quantomeno discutibili e appartengono alla storia casi clamorosi come quelli di O. J. Simpson. Il danno economico viene calcolato e punito severissimamente, l'omicidio è quasi il casus belli per poter colpire un gruppo ben reciso di soggetti (di solito si tratta dei negri e/o dei meno abbienti, nel caso di Barnabei di un immigrato. Simpson, negro ma ricco, è stato condannato civilmente e non penalmente per il suo omicidio).

17 Non dobbiamo, però, pensare che l'anomia sia l'opposto della solidarietà sociale, in quanto l'anomia (nell'accezione durkheimiana) è un elemento della struttura sociale in cui l'individuo è inserito e non una reazione di quest'ultimo.

18 Toynbee, *Civiltà al paragone*, p.266.

19 Com'è noto, David Frum, autore di molti discorsi di Bush, è l'inventore dell'espressione "asse dell'odio", che riecheggia l'asse RoBerTo. Fu Bush a sostituire la parola "odio" con la parola "male", memore della definizione "Impero

1.3. *Reaganomics e "crisi inerte"*

«Reagan era da tempo convinto che la regolamentazione dell'economia da parte dello stato, oltre a essere inefficiente, ponesse spesso vincoli superflui all'iniziativa privata e restringesse la scelta dei conservatori. Lungo la sua presidenza promosse quindi la deregulation in vari modi»[20] oltre a «tagliare il bilancio federale riducendo la spesa in una serie di programmi di politica interna»[21]. Il reaganismo aveva, quindi, «due principali componenti: il monetarismo e il "neoconservatorismo"»[22].

Se analizziamo in termini più semplici questo binomio, vediamo che si basa su consumismo e "tradizione". L'aumento dell'offerta di moneta, e quindi dei consumi, e il ritorno ai valori tradizionali come famiglia e religione (sebbene i "valori tradizionali americani" non si riducano a questi, è difficile darne un'elenco univoco e definito, ma un'idea piuttosto vivace per quanto letteraria può darla l'opera di Horatio Alger).

La coesione attorno ai valori tradizionali americani e l'appagamento dato dal consumo portarono alla società statunitense un diffuso senso di benessere sotto molti punti di vista, ma l'apice di questa fase coincise logicamente col suo affievolimento.

> Gli anni ottanta assistettero a un'ondata di corruzione, sia nel governo che al di fuori di esso […] A Wall Street dilagarono le frodi e le truffe, incoraggiate, come sostennero i critici, dall'ethos dell'avidità promosso dall'amministrazione con la sua enfasi sul valore del perseguimento dell'interesse personale […] Il deterioramento degli standard morali colpì anche il mondo dei predicatori televisivi, dando luogo a una serie di scandali sessuali e finanziari[23] che non risparmiarono nemmeno i membri più influenti della comunità religiosa.
>
> Il risultato dell'abbondanza fruita nevroticamente, cioè come vuole il consumismo (che non può funzionare in una società dove il ragionamento prevale sull'impulso all'acquisto), aveva condotto a una società egoista – quindi divisa – e annoiata. Il benessere che l'aveva affrancata da bisogni immediati, l'aveva

---

del Male" usata da Ronald Reagan in un discorso del 1982 per definire l'Unione Sovietica. La parola "male" era stata rimossa dal repertorio diplomatico da secoli: il primo a reintrodurla fu Reagan col suddetto "Impero del Male", il secondo a usarla dopo quest'ultimo fu Bush con "l'Asse del Male".

20 Jones, *Storia degli Stati Uniti d'America*, p.544.

21 *Ivi*, p.543.

22 Gualtieri, "L'impatto di Reagan. Politica ed economia nella crisi della prima repubblica (1978-1992)", in *Gli anni Ottanta come storia*, p.197.

23 Jones, *Op.cit.*, p.551.

pure addormentata al punto da non far mai perdere a Reagan un posto privilegiato nel cuore dell'elettorato malgrado le sue palesi e assurde mancanze[24].

Non tutti, però, giacevano addormentati. Alcuni osservavano quel che succedeva e se ne sentivano sempre più estranei: i giovani erano pronti a creare il climax adatto perché l'anomia si generasse. E fenomeni come la generazione Brat Pack[25] (che si muoveva sulle orme di libri come l'antesignano Less than zero) o il significativo nucleo di film girati fra il 1983 e il 1987 (i cui titoli così straordinariamente esplicativi riassumono meglio di ogni descrizione il clima di quel momento: Bad boys, Rusty il selvaggio, Top Gun, Wall Street, Ragazzi perduti, Donne in carriera) sono solo due dei segnali che già si manifestavano, lanciati dal disagio strisciante.

Finito il reaganesimo, con Bush senior, finisce pure la Guerra Fredda e «la relativa stabilità e semplicità di un mondo bipolare sarebbero state sostituite dalla confusione e dall'imprevedibilità[26].

L'America viveva da tempo la corruzione morale datale dal troppo benessere (come in un odierno Impero Romano), che veniva fruito consumisticamente, cioè compulsivamente[27], da una massa che non sarebbe poi troppo fantasioso definire alienata nel troppo e nell'insignificante.

È già cominciato un periodo che potremmo definire di "crisi inerte".

Dei suoi effetti, quando cominciavano a manifestarsi nelle modalità più evidenti, s'interessò molto Erich Fromm, il quale ne parlò in questi termini:

> Forse le persone che soffrono di noia cronica non-compensata presentano un miscuglio particolare di elementi depressi e schizofrenici con gradi varianti di malignità. Ma quel che ci interessa per il nostro scopo non è tanto l'etichetta diagnostica, quanto il fatto che fra tali persone troviamo forme estreme di distruttività. Frequentemente non hanno affatto un'aria annoiata o depressa: sanno adattarsi al loro ambiente e spesso sembrano felici; certe sono evidentemente tanto ben adattate da essere lodate come modelli da genitori, insegnanti, preti. Altre, invece, si impongono all'attenzione delle autorità con tutta una gamma di atti delittuosi e vengono giudicate "asociali", o "criminali", anche se non annoiate o depresse. In genere tendono a reprimere la consapevolezza di essere annoiate e preferiscono sembrare perfettamente normali. Se vanno da uno psicoterapeuta, raccontano che hanno difficoltà a scegliersi un lavoro, o

24 *Ivi*, p.554-555.

25 L'espressione fu utilizzata con questa accezione da David Blum in un articolo rimasto famoso che fu pubblicato sul «New York Magazine» il 10 giugno del 1985, cioè in quell'apice/declino di cui sopra.

26 Jones, *Op.cit.*, p.556.

27 Marcuse, in *Eros e civiltà*, mette in relazione thanatos con l'assenza di un impulso vitale, cioè di una spontaneità: l'atto compulsivo, quindi privo di vitalità, è una forma di automazione e dunque di alienazione in cui si diventa come oggetti inanimati.

a studiare, ma in genere tendono a offrire un quadro il più normale possibile. Solo un osservatore abile e molto attento può individuare la malattia che si nasconde dietro la superficie calma, cinica.

Questa è stata esattamente l'esperienza di H. D. Esler, che ha individuato fra molti adolescenti di una scuola professionale maschile quella che lui definisce "depressione inconscia". Riporterò qui di seguito alcuni esempi per dimostrare che essa è una delle fonti di atti distruttivi che sembrano, in parecchi casi l'unica forma di sollievo a questa condizione.

Una ragazza internata in un ospedale psichiatrico di stato si tagliò i polsi, dicendo, per spiegare il suo atto, che voleva verificare se avesse sangue nelle vene. Questa ragazza si sentiva non-umana, incapace di una reazione per chiunque. Credeva di non poter esprimere, e nemmeno sentire, alcun affetto. (La schizofrenia fu esclusa dopo un accurato esame clinico.) La sua mancanza di interessi e la sua incapacità di reagire erano così abissali che vedere il proprio sangue era per lei l'unica possibilità per convincersi di essere viva e umana.

Uno dei ragazzi della scuola professionale, per esempio, buttò dei sassi sul tetto del suo garage e li fece scivolare giù, tentando di prendere al volo ciascun sasso con la testa. La sua spiegazione fu che questo era l'unico modo in cui potesse "sentire qualcosa". Fece cinque tentativi di suicidio, tagliandosi in parti del corpo particolarmente dolorose e sempre informandone le guardie, in modo che potessero salvarlo. Spiegò che la sofferenza fisica gli procurava finalmente qualche sensazione.

Un altro adolescente confessò di camminare per le strade della città "con un coltello infilato nella manica, per punzecchiare i passanti", e di provare gusto a osservare la sofferenza sulla faccia della vittima. Portava dei cani nei vicoli e li uccideva, "soltanto per divertimento". Una volta esclamò vivacemente: "Adesso penso che certo quei cani sentivano qualcosa quando gli infilavo dentro il coltello". Lo stesso ragazzo confessò che, mentre faceva legna durante un'escursione nei boschi con un insegnante e sua moglie, vedendo quest'ultima da sola, provò un terribile impulso di piantarle l'ascia nella testa. Fortunatamente, notando la sua strana espressione, la donna reagì, chiedendo l'ascia. Questo ragazzo di diciassette anni aveva una faccia da bambino; quando un interno lo incontrò per la consulenza professionale, lo trovò simpatico, e non riusciva a capire perché mai fosse finito in un simile istituto. La verità era che quel fascino era costruito e molto superficiale.

Di casi come questi se ne trovano oggi in tutto il mondo occidentale, e di tanto in tanto se ne parla anche sui giornali. Il seguente dispaccio UPI e AP da Brisbane, Arizona, 1972, è un esempio tipico:

"Un ragazzo di 16 anni, ottimo studente e membro del coro, è stato internato oggi in un istituto correzionale dopo aver informato la polizia di aver sparato ai suoi genitori perché voleva sapere che cosa si prova a uccidere qualcuno. I corpi di Joseph Roth, anni 60, e di sua moglie Gertrude, anni 57, sono stati trovati dal vicesceriffo nella loro casa, a Douglas, il giorno del Ringraziamento. Le autorità affermano che entrambi sono stati colpiti al petto mercoledì notte dai proiettili di un fucile da caccia. Roth era un istruttore di mezzi audio-visivi

alla scuola superiore e la signora era insegnante alle medie. Richard Riley, il procuratore della Contea di Cochise, disse che Bernard J. Roth – "il ragazzo più simpatico di questo mondo" – si rivolse alla polizia giovedì e fu composto e gentile durante l'interrogatorio. Riley riferisce una frase del ragazzo: "Quella gente (i suoi genitori) sta invecchiando. Io non ce l'ho con loro. Non provo alcuna ostilità". "Disse che l'idea di uccidere i genitori gli era venuta già da parecchio tempo" spiegò Riley. "Voleva sapere cosa si prova ad ammazzare qualcuno".

A quanto pare, la motivazione di questi omicidi non è l'odio, ma, come nei casi riportati in precedenza, un senso insopportabile di noia e di impotenza, il bisogno di fare l'esperienza che esiste qualcuno in grado di reagire, qualcuno su cui lasciare una traccia, qualche evento che metterà fine alla monotonia dell'esperienza quotidiana. Uccidere è un modo per sentire di "esistere" e di produrre un effetto su un altro essere. In questa discussione ci siamo limitati agli aspetti psicologici della noia. Questo non esclude l'eventuale contributo di anomalie neurofisiologiche, ma, come ha già sottolineato Bleuler, esse potrebbero avere soltanto un ruolo secondario, mentre le condizioni decisive risiedono nella complessiva situazione ambientale. Secondo me, è molto probabile che persino i casi acuti di noia-depressione sarebbero meno frequenti e meno intensi, anche all'interno della stessa costellazione familiare, se nella società predominasse un'atmosfera di speranza e di amore per la vita. Ma negli ultimi decenni è andata rafforzandosi la tendenza opposta, fornendo così un terreno fertile per lo sviluppo di stati individuali depressivi[28].

1.4. *MTV generation*

La sfiducia nelle istituzioni e nei valori vede il proprio exploit nello scandalo di Clinton, sbocco ideale al lungo periodo in cui era maturata la "crisi".

Usiamo le virgolette perché non è una crisi vera e propria, grave, ma una di quelle che fanno pensare e danno da pensare: uno scandalo che, per usare le righe significativamente ironiche dedicategli da Philip Roth in *La macchia umana*, non importava alla gente comune ma solo ai benpensanti e a quelli che volevano ricavarci qualcosa.

La vivono i giovani nati fra il '75 e l''86, noti con la definizione di "MTV generation": una generazione a cavallo fra la Generazione X[29] e la

28 Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, p.313-316.

29 La definizione è stata utilizzata per prima da Jane Deverson, autrice di una serie di interviste a teenager per il periodico «Women's Own» nel 1964.

Generazione Y[30], una terra demografica di confine fra i cosiddetti "baby-boomers" post Seconda Guerra Mondiale (1964-1970) e i nati all'inizio dell'era cibernetica (1983-1997).

Questa generazione minata profondamente dall'instabilità e dall'eccesso, fra i 15 e i 26 anni d'età, si è ritrovata davanti al cataclisma sociale più significativo della storia degli USA: l'11 settembre 2001.

1.5. *Il padre severo*

Si diceva prima che è possibile ritrovare nel periodo immediatamente precedente all'11 settembre un diffuso disinteresse per quei valori sociali fondamentali che più di altri servono a tenere unita una comunità.

La società, alienata nella crapuloneria più egoistica e volgare dalla corrotta fase reaganiana, aveva sviluppato forme espressive peculiari: libri, film e movimenti si distinguevano per la distanza tenuta dai valori tradizionali e da ogni senso di collettività.

Questa condizione, dicevamo, non è nuova per gli USA.

Essendo privi di un vero humus culturale consolidato nei secoli e avendo subordinato l'etica alla giurisprudenza e la giurisprudenza all'economia, ogni volta che si verifica un periodo in cui prevale l'anomia usano come antidoto quel forte agente solidarizzatore che è la guerra.

Un nemico è sempre utile: la paura rende il popolo coeso, le persone manipolabili e consente di poter chiedere agli individui qualsiasi cosa. Ovviamente per "sconfiggere il nemico".

«Interventismo e sicurezza, impero e libertà venivano inestricabilmente legati»[31] fin dall'origine della Federazione e la consuetudine non era variata coi secoli.

Una guerra equivale a tutto un patrimonio di nozioni come ordine, rispetto degli ordini impartiti, disciplina, sotto vari aspetti acriticità, divisione del mondo in amici e nemici, atteggiamenti sciovinisti e nazionalismo[32].

---

30 Utilizzata per la prima volta dal periodico «Ad Age» nell'agosto del 1993.

31 Del Pero, *Libertà e impero*, p.281.

32 «Nel narcisismo di gruppo, dove l'oggetto non è l'individuo ma il gruppo a cui appartiene, l'individuo può essere pienamente consapevole del proprio narcisismo ed esprimerlo senza restrizioni. Affermare che la "mia patria" (o la mia religione, o la mia nazione) sono le più meravigliose, colte, potenti, pacifiche, ecc., non solo non suona pazzesco, ma passa per espressione di patriottismo, fede, lealtà, oltre che per valutazione realistica e razionale, essendo condivisa da parecchi membri dello stesso gruppo. […] Il narcisismo di gruppo ha funzioni importanti. In

Non a caso Lakoff, in *Non pensare all'elefante*, nota che il modello politico prediletto dagli americani è quello del "padre severo" (desiderio di tener unita la famiglia, forse?).

Questo modello si basa sul precetto morale, crea dei doveri e dà compiti da eseguire acriticamente. Una politica teologica, verrebbe a dire.

La logica del «padre severo» rende economicamente funzionante l'America perché crea dei compiti e dirige il lavoro (per non dire del riflesso guerrafondaio insito in tale concezione), ma culturalmente debolissima perché univoca. Gli ordini della Casa Bianca non si discutono e Bush non ha bisogno di «permessi scritti» per attaccare Saddam, come fu esplicitamente affermato. Ma questo non aiuta certo a sviluppare quel senso critico che si affina proprio con la dialettica.

Come già osservava Wei Yang ne *Il libro del Signore di Shang* (Shang-Chün-Shu), «un popolo debole significa uno Stato forte e uno Stato forte significa un popolo debole»[33].

Il «padre severo» prevede dure punizioni per chi non fa come dice lui e premi per chi lo segue senza far storie. Questo produce una società massificata, non abituata a fare scelte critiche nate da un processo dialettico, disposta a essere condotta come un gregge di pecore (e la mente corre a Francesco I di Francia).

Può una società del genere elaborare anticorpi intellettuali alla prevaricazione o quantomeno alla stupidità? Forse no, e comunque molto difficilmente. Senza dubbio esistono eccezioni di intellettuali liberi e cittadini consapevoli, ma la massa elettorale è solitamente impermeabile ai loro input.

Conseguentemente la cultura rimane dipendente dal sistema economico-politico. Non ha accesso a un patrimonio culturale di valori e idee scollegati da rapporti economici o politici, come invece hanno tutte le altre culture dove il sistema politico è (o potrebbe essere laddove non lo sia) subordi-

---

primo luogo, incentiva la solidarietà e la coesione della comunità, facilita la manipolazione, proprio facendo leva suoi pregiudizi narcisistici. In secondo luogo, è un elemento estremamente importante poiché soddisfa i membri del gruppo, e particolarmente quelli che hanno ben poche altre ragioni di sentirsi orgogliosi e validi. Anche se si è il membro più misero, povero, meno rispettato del gruppo, si trova compensazione nel "sentirsi parte del gruppo più meraviglioso del mondo. Appartenendo al gruppo, io che in realtà sono un verme, divento un gigante". Di conseguenza, il grado di narcisismo di gruppo è commisurato alla mancanza di soddisfazione reale nella vita» (Fromm, *Anatomia della distruttività umana*, p.257).

33 Wei Yang, *Il libro del Signore di Shang*, p.251.

nato a un sistema valoriale: parafrasando Voltaire, potremmo dire che se la gente smette di credere nei valori inizierà a credere al denaro.

Sebbene nominalmente sia invisibile, elevare nella pratica l'economia al grado di etica non può rimanere senza conseguenze.

«Buona parte del lavoro delle società di servizi finanziari riguarda la creazione, il confezionamento e la commercializzazione di strumenti di debito e credito e la gestione delle ristrutturazioni societarie connesse all'indebitamento»[34].

1.6. *Uguaglianza e felicità*

Ovviamente non possiamo dire che l'America, frutto delle più elevate teorie e dottrine politiche prodotte, non abbia dei valori nel suo dna. Sicuramente l'Illuminismo e il Romanticismo hanno dato qualcosa ai padri costituenti oltreoceano.

I problemi si pongono nel momento in cui queste alte e – diciamolo pure – astratte teorie si scontrano con una realtà concreta.

Prendere gruppi di persone diverse in tutto e metterle insieme in un territorio il cui popolo originario è stato brutalmente decimato e ghettizzato, anche se imbibite d'alti valori etici, non basta a creare un popolo: è più come impiantare in un uomo degli organi senza accertarsi che i nuovi siano compatibili e quelli asportati fossero malati.

I valori etici, per quanto alti, non bastano a creare un humus collettivo, anzi, può essere pericoloso perché quanto più sono alti i valori tanto più sono distanti dalla realtà pragmatica.

I valori mutuati dai filosofi forse non erano compatibili con la realtà concreta di un popolo assemblato come il mostro di Frankenstein.

Il secondo capoverso della "Dichiarazione d'Indipendenza" recita così:

> Noi riteniamo che sono per se stesse evidenti queste verità: che tutti gli uomini sono creati eguali; che essi sono dal Creatore dotati di certi inalienabili diritti, che tra questi diritti sono la Vita, la Libertà, e la ricerca della Felicità; che per garantire questi diritti sono istituiti tra gli uomini governi che derivano i loro giusti poteri dal consenso dei governati; che ogni qualvolta una qualsiasi forma di governo tende a negare questi fini, il popolo ha diritto di mutarla o abolirla e di istituire un nuovo governo fondato su tali principi e di organiz-

34 Phillips, *La teocrazia americana*, p.372.

> zarne i poteri nella forma che sembri al popolo meglio atta a procurare la sua Sicurezza e la sua Felicità.

In queste poche righe vengono dette molte cose in uno spazio brevissimo:

a) che tutti gli uomini nascono uguali;

b) che nascono col diritto inalienabile alla Vita, alla Libertà e alla ricerca della Felicità;

c) che hanno diritto a mutare o abolire o istituire un nuovo governo se manca loro Sicurezza e Felicità.

Ci sembra evidente che, di quelli enunciati, i due più pericolosi sono uguaglianza e felicità, pericolosi perché non essendo tangibili non possono essere promessi.

Mentre la libertà è forse quantificabile su basi spicciole ma apprezzabili (libertà di stampa, d'opinione, di riunione, etc.), così come la sicurezza (il tasso di microcriminalità è un buon parametro per definirla) e il rispetto della vita (le condizioni dei carcerati, dei senzatetto, degli anziani, etc.), felicità e uguaglianza non lo sono affatto senza finire in qualche distopia etica. Come definire la felicità? Come garantire l'uguaglianza in ambiti non meramente formali?

Se ci si fosse fermati alla "ricerca della felicità", allora sarebbe stato meglio, perché nessuno si assumeva la responsabilità dell'esito della ricerca. Ma quando è stato scritto che il governo merita la fine se, insieme alla sicurezza, non procura le condizioni per la felicità s'è verificato un cortocircuito.

Sintetizzando possiamo dire che i valori primari dell'America sono fondamentalmente due, uno pratico e uno teorico: quello pratico è l'uguaglianza, quello teorico il diritto alla ricerca della felicità.

Il primo è di per sé segno della mancanza di una cultura tradizionale, la quale intuisce su base esperienziale la naturale disuguaglianza fra individui e la ammette, finendo coll'istituzionalizzarla. Non come farebbe in una lettura weberiana il capitalismo protestante, ma in un modo peculiare di solito svincolato da una visione utilitaristica della propria opera sociale.

Quasi ogni cultura tradizionale si basa sulla disuguaglianza "disinteressata"[35].

---

35 Gli antichi non hanno mai fatto mistero della disuguaglianza fra individui e l'hanno elaborata in vari modi, arrivando talvolta a istituzionalizzarla, come in India. «Panikkar fa un'osservazione giustissima: se l'India è sopravvissuta ai mongoli, ai musulmani e perfino agli inglesi, lo deve al sistema delle caste. È più facile distruggere una società livellata che una società stratificata» (Cioran, *Quaderni*).

Il secondo è praticamente "dovuto" perché bisogna dimostrare che l'utopia di una società egalitaria è foriera di felicità e non può che esserlo.

Entrambi sono però illusori: non è vero che siamo tutti uguali ed è impossibile che tutti siano felici.

Certamente, lì si parla dell'uguaglianza fra cittadini e non fra individui, ma la dicitura è visibilmente ambigua: tanto che nella "Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino" del 1789 viene specificato che «Gli uomini nascono e rimangono liberi e uguali nei diritti» ma «le distinzioni sociali possono essere fondate» a patto che lo siano «solo sull'utilità comune». Oltre che ambigua, evidentemente, l'iniziale dichiarazione doveva essere anche molto scomoda se si è fatta una simile limatura, prevedibile visto che anche «i francesi hanno difeso un "elitismo repubblicano" che ci ricorda come l'eguaglianza dei cittadini sia associata alla disuguaglianza degli individui e al dominio di una classe sull'altra»[36]. In effetti, se si dice che le distinzioni sociali si possono accettare in base all'utilità pubblica, allora si pongono le basi per le discriminazioni. Solo che in un'epoca ancestrale si può ammettere, oggi quanto?

Pur tuttavia, ancora oggi, si parla di una effettiva e completa uguaglianza fra persone. Stessa sorte di fraintendimento è capitata al diritto alla ricerca della felicità[37].

Se fossimo tutti uguali il sistema democratico (o, meglio, "isocratico") sarebbe quello naturale e l'unico possibile e, invece, non è così.

I motivi sarebbe superfluo precisarli: la disuguaglianza fisica fra gli esseri umani è evidentemente quanto quella intellettuale.

Fisicamente si cerca di porre rimedio con interventi estetici chirurgici e non.

Intellettualmente, poi, s'è cercato di porre rimedio creando il pur meritorio istituto dell'istruzione pubblica e gratuita per tutti. Questo istituto ha portato con sé delle conseguenze non trascurabili: primo, ha dato a tutti un'istruzione di base cui fa eco lo sbiadirsi delle conoscenze tradizionali che si tramandavano nei contesti particolari di famiglie e comunità d'origi-

---

Essere svantaggiati dalla disuguaglianza delle caste significa non avere colpa dello svantaggio, "legalificare" l'uguaglianza spirituale del cristianesimo significa rendere formalmente tutti uguali mentre la pratica s'incarica di dimostrare quotidianamente il contrario rendendo ciascuno responsabile del proprio svantaggio: si diventa colpevoli di non essere uguali.

36 Touraine, *Eguaglianza e diversità*, p.6-7.

37 «A livello di massa è stato introiettato come un diritto a essere felici. Pensare che l'uomo abbia un "diritto alla felicità" significa renderlo, ipso facto e per ciò stesso, infelice» (Fini, *Il vizio oscuro dell'Occidente*, p.64).

ne (quelle conoscenze erano il cuscinetto ammortizzatore fra le conoscenze "istituzionali" e la comunità); secondo, penalizza di necessità le menti originali che col loro "uscire dal gregge"[38] sono la conferma della naturale disuguaglianza intellettuale fra gli individui.

Prima si sottolineava come l'Europa, lungi dal distruggersi/estinguersi, abbia prosperato perché variegata. Ciò finché sono esistite "le istruzioni": platonici e aristotelici, agostiniani e aquinetani, ficiniani e averroisti, monarchici e repubblicani, cattolici e radicali, scuola francese, spagnola, tedesca, italiana, etc. Certamente scuole chiuse, spesso ottuse nei loro proponimenti, ma dove una s'incancreniva l'altra sbocciava, tutto in un'alternanza dialettica nutriente.

Con l'istituto, tipico della democrazia (e – facilmente dimostrabile – delle dittature[39]) rappresentativa occidentale, dell'istruzione pubblica gratuita e obbligatoria, il risultato non è stata una diffusione del sapere bensì dell'ignoranza.

Siamo all'uomo iperspecializzato teorizzato da Ortega y Gasset, cioè una specie di barbaro della conoscenza, capace di far ricerca come un cane da tartufo ma altrettanto attivo nella speculazione intellettuale. Un uomo che fatica sempre più a "ensimismarse" perché preferisce "vetrinizzarsi" nel nostro regime di spettacolarizzazione.

Questo, naturalmente, per quanto riguarda l'istruzione pubblica obbligatoria. Ma è diverso per l'istruzione a pagamento, appannaggio di una classe sociale soltanto: un'università prestigiosa costa molto e solo alcuni possono permettersela, salvo indebitarsi prima ancora di iniziare a lavorare.

L'istruzione pubblica gratuita e obbligatoria, quindi, prima ha distrutto un patrimonio di conoscenze tradizionali che fungevano da humus comune di popolazioni specifiche, poi le ha sostituite con conoscenze massificate e infine ha dovuto criminalizzare la non aderenza a tali conoscenze imposte.

Una delle nozioni massificate riguarda, per esempio, il voto: il voto è un diritto-dovere.

---

38 Tolstoj scrisse: «Gli uomini di genio sono incapaci di studiare in gioventù perché sentono inconsciamente che bisogna imparare tutto in modo diverso da come lo impara la massa». E di sicuro, chi parlava, non era un ferreo sostenitore dell'istituzione della servitù della gleba.

39 Dobbiamo ravvisare proprio nel regime comunicativo l'elemento comune tra le nostre democrazie e la dittatura: istruzione obbligatoria che si fa veicolo di precisi valori piuttosto che di altri e un'informazione fallace sono i principali indizi di somiglianza. Si confronti in merito anche il saggio di Mario Perniola *Contro la comunicazione*.

Se ci si pensa è una delle tante contraddizioni della democrazia chiamare tutti i suoi componenti a sapere e a decidere, negando implicitamente a chi vuole disinteressarsi e coltivare la propria ignoranza di farlo. I casi, quindi, sono due: o molti non decidono (esercitando il loro diritto a infischiarsene, lasciando così le decisioni a una élite) o molti di quelli che decidono non sanno nemmeno di che si sta decidendo o se si decide si decide sull'onda di un afflato più simile al plagio pubblicitario che alla scelta idealistica.

Se la democrazia quando parla di uguaglianza fra uomini non allude a un'uguaglianza che esiste in natura dobbiamo dedurre che allude a un'uguaglianza da ricavare con lo spolpamento del patrimonio tradizionale e la massificazione degli individui.

Tale spolpamento ha portato, inoltre, a dimenticare quanto i secoli di esperienza avevano impartito all'uomo in materia di felicità.

Quello, che semplificando, potremmo chiamare "diritto alla felicità" è in teoria altrettanto encomiabile quanto l'istruzione pubblica e in pratica altrettanto devastante. Gli europei l'hanno implicitamente teorizzato e gli americani l'hanno esplicitamente affermato.

Le domande ci si dovrebbe porre sono fondamentalmente tre.

Primo: cosa significa aver diritto a qualcosa?

Significa che, invece di vivere in un contesto dove tutto è permesso meno quel che è vietato, si vive in un contesto dove tutto è vietato meno quello a cui si ha diritto.

Di tutte le azioni che l'uomo ha capacità di compiere, alcune può compierle e altre no. Se la cosa finisse qui basterebbero i divieti: si può fare tutto tranne certe cose.

Ma la società democratica rappresentativa ha ereditato e mai cancellato delle caratteristiche proprie dei sistemi autoritari che l'hanno preceduta: niente è permesso tranne alcune cose[40]. Per questo ci sono i diritti, ossia si viene autorizzati ad avere delle porzioni inalienabili (fino a che punto è oggetto di discussione) quanto delimitate di "libertà di movimento" all'interno di un quadro generale in cui, in linea di massima, nulla è permesso. Altrimenti non ci sarebbe bisogno di un documento che mi autorizza a poter fare qualcosa o a godere di uno status.

Secondo: perché si ratifica qualcosa?

Se viene reso inalienabile, evidentemente, ci sono state circostanze che lo hanno messo a repentaglio più e più volte: ratificarlo solennemente non ha senso se i pericoli erano episodici e/o marginali. Se esiste un diritto

40 C'è qui un'eco di "peccato originale": l'uomo nasce peccatore, cattivo. Quindi, come per ogni galeotto, non deve far nulla tranne quel che gli viene concesso.

significa che esiste un pericolo incombente e ingombrante che grava su ciò che si è voluto convalidare e salvaguardare tramite regolamentazione.

Affermare solennemente che un governo deve garantire i mezzi per procurarsi la felicità significa ammettere che senza quella Dichiarazione i mezzi per ottenere la felicità non ci sarebbero, ma un governo non può procurarli se non in parte irrisoria, quindi fine della perfezione dell'utopia democratica.

Esiste forse un diritto all'aria? No, perché è evidente che la fruizione dell'aria è alla portata di tutti.

Terzo: che senso ha garantire a tutti qualcosa che alla portata di tutti non è?

La conseguenza è che se si è infelici si ha comunque il diritto a non esserlo: se un diritto alla felicità esiste, chi è infelice deve adoperarsi per usufruirne, altrimenti è come dire che l'infelicità se la merita.

In questo consiste una delle principali frustrazioni contemporanee: alti ideali e diritti nobili garantiscono qualcosa che forse non si avrà mai. Tutto prestamente convertibile in "antipolitica" e astensione elettorale.

Lo stesso errore non fu fatto dalle altre culture millenarie che sfruttarono le promesse escatologiche dei loro culti per rendere sopportabile la vita.

La situazione statunitense, assai diffusa o in via di diffusione, è una sorta di paradigma o, se si preferisce, di proiezione del destino di ogni civiltà priva di passato e quindi di un rapporto con la morte.

E non diciamo "priva" in senso fatalistico e basta, perché se è vero che gli USA sono privi di passato per motivi storici è altrettanto vero che noi dell'Occidente "vecchio" lo stiamo distruggendo appositamente per brama di palingenesi, di rinascita nel modello statunitense.

2. *Paura ed enigma del consenso*

2.1. *Il suicidio*

Fortunatamente non mancano voci, sia negli Stati Uniti che in Europa, per alimentare inesauribilmente una dialettica capace di arginare le istanze più retrive di questa inedita forma d'integralismo.

Sarà appena il caso di osservare che la democrazia liberale (che secondo Sartori[41] è il tipo di democrazia preminente oggi) si basa precisamente sulla dialettica fra opposti, sul parlamentarismo, sulla libertà d'informazione.

41 Giovanni Sartori, *Democrazia: cosa è*, p.17.

Per la democrazia l'omogeneità delle opinioni sarebbe controproducente perché ucciderebbe la dialettica parlamentare.

Assunto questo, proseguiamo la nostra analisi introducendo alcuni elementi per capire meglio il clima religioso negli Stati Uniti e le sue dinamiche suicidiarie.

Considerato quanto detto finora, sarà meno oscuro comprendere come il contesto dell'11 settembre si sia trasformato nell'occasione per rinsaldare i legami laschi della collettività: un attacco così violento ha impressionato tutto il popolo statunitense e l'ha ricondotto sotto l'ala del suo padre-condottiero-presidente.

La tematica religiosa si connette strettamente a questo evento, al punto da confondersi con esso nel momento in cui Bush parlava di Asse del Male.

Il clima religioso degli USA è stata una costante nei secoli. Possiamo dire che, col nazionalismo, sia stato il collante principale della Federazione, la quale, fin dalla sua fondazione, si è impegnata nella costruzione utopistica della società perfetta, dove anche la perfezione morale era richiesta: l'impegno dei nuovi cittadini era procedere sul cammino eliminando ogni tipo di malvagità e pervertimento e «realizzare il regno di Cristo sulla terra»[42].

Fin dai suoi albori proliferarono sette, anche e soprattutto le più integraliste, che dispensarono il messaggio biblico provvedendo a semplificarlo per i pionieri spesso ignoranti o addirittura analfabeti. Tale semplificazione ha reso la religione una lotta manichea contro il male, esasperando la dicotomia fra la religione e la non-religione: tutto ciò che andava contro o semplicemente eludeva l'ambito confessionale era da guardarsi con sospetto o da distruggere[43].

Con queste basi è nata la moderna Federazione, sulla cui valuta è riprodotta una dichiarazione di fede che non lascia dubbi e i cui presidenti non mancano mai di accennare alla benedizione divina.

Consapevoli di questa particolarità e dell'importanza che la religione ha nel tenere coesa una massa di persone possiamo procedere considerando alcuni dati significativi che riguardano i tassi di suicidi in vari periodi della storia recente degli USA: esaminarli brevemente, soffermandoci sul lasso di tempo fra il 1950 e il 2000, permetterà di capire meglio lo stato degli animi al momento dell'attentato alle Torri Gemelle.

Se consultiamo i dati ricaveremo l'impressione di un costante decremento fra il 1950 e il 2000: ogni 100.000 persone il numero dei suicidi

42 Jones, *Op.cit.*, p.146.
43 *Ibid.*

era 13,2 per le decadi 1950-1960-1970-1980, 12,5 per il 1990 e 10,4 per il 2000.

Tali dati sembrano contrastare con quanto abbiamo detto precedentemente: se l'idea di partenza era che la fase reaganiana era stata deleteria per la coesione sociale, allora dovrebbe esserci un aumento dei suicidi a confermarlo e non un decremento.

Proviamo allora a osservare questi dati più da vicino, cambiando prospettiva.

Nel 1960 si suicidavano 12,2 persone comprese fra i 25 e i 44 anni d'età ogni 100.000 abitanti.

Poi «i traumi, provocati da un senso di disfatta, di impotenza e di ignominia, che aveva lacerato le istituzioni politiche americane negli anni '70, resi ancor più dolorosi dall'apparente disordine nel quale era precipitata la presidenza degli Stati Uniti durante gli anni di Richard Nixon»[44] condussero, fra il 1970 e il 1980, il numero di suicidi della medesima fascia d'età a oscillare fra il 15,2 e il 15,4.

> Lo shock petrolifero del 1973-1974 innescò una recessione globale, sollevando questioni sulla governabilità della democrazia in Europa, Nord America e Giappone e frustrando gli sforzi di legittimazione dei regimi autoritari del terzo mondo[…] Il secondo shock petrolifero (1979) [la Convenzione Repubblicana, raccolta in convention a Detroit, decise di candidare Reagan proprio perché aveva bisogno di ritornare al potere per arginare gli effetti di tale crisi economica] non ha che aggravato la situazione.

Nella Germania occidentale, in Gran Bretagna, in Francia, in Canada e negli Stati Uniti i partiti al potere sono stati tutti sostituiti»[45].

Fra il 1981 e il 1989 (gli anni di presidenza di Reagan) il numero rimase praticamente invariato: la gente, nello specifico le persone che stavano costruendo o consolidando la propria posizione socioeconomica (22-44 anni), non si sentiva né più rassicurata né più unita dal 1970, la reaganomics non aveva portato serenità agli americani, malgrado la leggendaria euforia degli anni '80 la gente continuava ad ammazzarsi.

Forse l'ottimismo con cui si ricordano quegli anni non era poi così ottimista[46].

---

44 Hobsawm, *Il secolo breve*, p.292.

45 Huntington, *La terza ondata*, p.73-74.

46 È solo con la fine della presidenza di Clinton e l'inizio di quella di H.W.Bush che la cifra diminuisce veramente, senza per questo ritornare ai livelli degli anni '60: nel 2000 era 13,4%.

Cambiamo prospettiva e proviamo a prendere come classi di riferimento due fasce d'età con esigenze presumibilmente diversissime: gl'individui di età compresa fra i 15 e i 24 anni e gl'individui dai 65 anni in poi.

Da un lato abbiamo persone in fase di crescita, alla naturale ricerca di modelli formativi e di risposte alle domande tipiche dell'età della formazione; dall'altro persone già formate e alla naturale ricerca di una rendita e di una stabilità economica negli anni di un inevitabile declino che si vuole quanto più sereno possibile.

Consideriamo il numero di persone che si suicidavano ogni 100.000 abitanti sia dell'una che dell'altra fascia:

Nella fascia d'età 15-24 anni le percentuali sono:

1950: 4,5%
1960: 5,2%
1970: 8,8%
1980: 12,3%
1990: 13,2%
1995: 13%
2000: 10,2%.

Mentre, per la fascia d'età sopra i 65 anni, le percentuali sono:

1950: 30%
1960: 24,5%
1970: 20,8%
1980: 17,6%
1990: 20,5%
1995: 17,9%
2000: 15,2%.

L'andamento è evidentemente progressivo per i primi e regressivo per i secondi: una società dove il numero di giovani suicidi s'allarga a spirale non è una società sana. Ma nel 1990 c'è un cambiamento: coincidente con la sconfitta di Reagan c'è una brusca frenata all'aumento del numero dei primi e una brusca impennata all'aumento di quello dei secondi.

Tuttavia questa sola osservazione potrà apparire mutila di alcune sfumature importanti. Allora spostiamo nuovamente prospettiva e vediamo cosa fanno due classi intermedie, cioè quella degl'individui fra i 25 e i 44 anni e quella degl'individui fra i 45 e i 64 anni: persone giovani o adulte in fase di consolidamento socioeconomico e persone mature che vorrebbero incrementare la propria posizione dopo essersene presumibilmente già costruita una:

Nella fascia d'età 25-44 anni le percentuali sono:

1950: 11,6%
1960: 12,2%
1970: 15,4%
1980: 15,6%
1990: 15,2%
1995: 15,1%
2000: 13,4%.

Per la fascia di età compresa tra i 45 e i 64 anni le percentuali, negli stessi anni, risultano:

1950: 23,5%
1960: 22%
1970: 20,6%
1980: 15,9%
1990: 15,3%
1995: 13,9%
2000: 13,5%.

Nella prima e nella seconda fascia il cambio di presidenza sembra non aver influito, se non per un piccolo calo coincidente anch'esso con la fine della presidenza di Reagan. Dobbiamo, però, notare che l'incremento suicidario dei primi si arresta in concomitanza con l'elezione di Reagan: il denaro facile offriva soddisfazione alla classe che andava consolidandosi (i famosi yuppy).

Qualcosa di significativo sembra essere avvenuto fra il '95 e il 2000 per i primi e fra il '90 e il '95 per i secondi.

Ipotizziamo per questi ultimi: l'abbattimento ufficiale del Muro di Berlino dopo la sua caduta qualche mese prima (1990), l'evento solidarizzatore della Guerra del Golfo (1990-1991), lo scioglimento ufficiale dell'URSS e la vittoria di Clinton[47] (1992), il miglioramento dei rapporti con la Russia[48] (1993) e la messa in onda della prima puntata del telefilm *Friends*[49] (1994).

47 Ricordiamo in questo contesto la vittoria di Bill Clinton in quanto esempio più recente di «genitore premuroso» alla Casa Bianca.

48 Prima dell'insediamento di Clinton, Bush ed Elsint firmano l'accordo START II per il disarmo nucleare. Successivamente Elsint e Clinton s'incontrano a Vancouver e Clinton dà a Elsint un contributo economico per lo sviluppo della Russia.

49 Questo fatto potrebbe sembrare una mera nota di costume, ma bisogna notare che questo telefilm ha raccolto consensi nel vasto pubblico come raramente prima, venendo trasmesso per ben dieci anni. Un telefilm che parla di amicizia e affetto fin dal titolo se viene conosciuto da così tanta gente vale come una dichiarazione d'intenti. Senza contare che, telefilm tra i più visti fra il '94 e il 2004, è ambientato a New York.

Nell'anno di congiunzione fra le due classi, il 1995, accadono principalmente due fatti: un gruppo neo-nazista statunitense distrugge con un'autobomba la sede della FBI di Oklahoma City con l'attentato più grave subito dagli Stati Uniti fino a quel momento e, dopo diciotto anni, viene ripristinata la pena di morte nello stato di New York.

Nel 1996, per quanto riguarda la fascia 25-44, notiamo che statunitensi e russi lottano fianco a fianco in Bosnia (un evento solidarizzatore in sodalizio col proprio ex nemico) e Bill Clinton viene rieletto; nel 1997 il Segretario di Stato è per la prima volta una donna (Madeleine Albright); nel 1998 cominciano le prime turbolenze per Clinton[50] e il Papa va a Cuba, inoltre Page e Brin fondano Google.

Consideriamo un po' diverso il 1999. Le cose iniziano a cambiare perché è un anno dove si riaffacciano all'attenzione internazionale alcune tematiche che in tutti gli anni '90 non avevano occupato troppo le coscienze: i segnali sono il Nobel ricevuto da Gunter Grass e l'assegnazione degli Oscar. Quest'ultimo fenomeno potrebbe sembrare poco importante, ma se se ne cerca un criterio diventa eloquente per il nostro intero ragionamento. Consideriamo che candidati nella categoria Miglior Film ci sono: *Shakespeare in love, Salvate il soldato Ryan, Elizabeth, La sottile linea rossa e La vita è bella*; per il Miglior Film Straniero: *Central do Brasil, I ragazzi del Paradiso, Il nonno, Tango e La vita è bella*; per la Miglior Sceneggiatura Originale: *Bulworth - Il senatore, La vita è bella, Salvate il soldato Ryan, The Truman Show*.

Vincono rispettivamente: *Shakespeare in love* (Miglior Film e Migliore Sceneggiatura Originale) e *La vita è bella*[51] (Miglior Film Straniero).

Una storia d'amore e una storia sul nazismo. Da una parte si esalta l'amore romantico e sentimentale, non mercificato come nel succitato Less than zero; dall'altra si racconta con un sorriso amaro la strage nazista, dove un padre si sacrifica in tutto e per tutto per salvare l'innocenza del proprio figlio. Non Salvate il soldato Ryan, ma La vita è bella: non la roboante ricostruzione, l'efferatezza della guerra, ma la delicata dedizione del padre per il figlio.

---

50 Il 17 gennaio Paula Jones lo accusa di molestie sessuali.

51 Il film riceve tre statuette: Colonna Sonora, Film straniero e Attore Protagonista. Sembra un fatto poco importante, ma dobbiamo tener conto che mai un attore non anglofono aveva ricevuto il premio come Miglior Attore Protagonista e che era stato candidato anche per la Regia, la Sceneggiatura Originale e il Montaggio. Il film è stato premiato non per la sua estetica, ma per i suoi contenuti: e fa il paio col Nobel a Grass. Entrambi parlano dell'abominio e della minaccia nazista.

Con questa disposizione d'animo gli americani vedranno accadere, un mese dopo, un episodio sconvolgente: la strage della Columbine High School, in cui due studenti (Eric Harris e Dylan Klebold) si introdussero nell'edificio armati e aprirono il fuoco sui loro compagni di scuola e insegnanti. Morti tre studenti e un insegnante, ventiquattro i feriti. I due ragazzi si suicidarono asserragliati nella scuola circondata dalla polizia.

Questo evento è importante per due motivi: è ritenuto il più sanguinoso episodio di violenza in una scuola statunitense (dopo quello della Bath School, che avviene casualmente due anni prima della crisi del 1929) ed è avvenuto lo stesso giorno in cui, 110 anni prima, nasceva l'idolo dei due ragazzi (Adolf Hitler).

Sei mesi dopo, il caso (o forse la premeditazione) vuole che il Nobel per la letteratura venga assegnato a Günter Grass, uno dei più importanti esponenti della corrente del Vergangenheitsbewältigung.

Il clima è di fermento e ritornano tematiche come quelle dell'etica e della comunità, dell'impegno per la politica e per l'ambiente (il 30 novembre, a Seattle, avvengono per prime grandi manifestazioni contro l'Organizzazione Mondiale del Commercio: nasce il movimento no-global o "popolo di Seattle").

Due importanti eventi chiudono questo anno così delicato: inizia il Giubileo del 2000, con tutta la sua importanza religiosa, e Eltsin viene sostituito da Putin, con tutta la sua importanza politica.

Proviamo a riassumere quello che abbiamo visto fin qui.

L'era reaganiana non può essere definita come l'era dell'ottimismo e della crescita, visto che il numero di suicidi non era diverso da quello degli anni precedenti.

Come ci dicono i fenomeni artistici e il numero di suicidi in età 15-24 anni[52], l'era reaganiana, con la sua filosofia di vita e la corruzione, non ha fatto altro che nuocere a chi cercava un modello di crescita o un'ispirazione etica.

Possiamo altresì interpretare i dati riguardanti gli over 65 come il riflusso tipico delle grandi euforie, cioè le depressioni, la diluizione degl'impulsi; naturalmente la rapidità d'arricchimento aveva mantenuto vitale la fascia d'età 25-44.

52 Un cantante di grande importanza simbolica per i giovani, Kurt Cobain, si suicidò nel 1994. Era nato nel 1967, quindi nel 1980 aveva 13 anni e fin dalla prima giovinezza assumeva regolarmente Ritalin (metilfenidato) su prescrizione. Cobain può essere benissimo il prototipo di questa fascia di suicidi.

La prima metà degli anni ’90 offre speranze alle fasce d’età giovanili e intermedie, il ’95 si presenta quasi come un presagio degli anni a venire, la seconda metà degli anni ’90 esprime principalmente un desiderio di unità (espresso dall’assegnazione degli Oscar) che evidentemente è stato frustrato troppo a lungo fino a sfociare nel caso della Colombine.

Ci affacciamo al fatidico 2001 con grossi cambiamenti: il senso religioso è di recente rinfocolato da un Giubileo seguito da milioni di fedeli in cui un Papa sofferente offre un limpido esempio di fede e abnegazione a ideali trascendenti, in Russia arriva alla presidenza un ex-KGB, in USA diviene presidente G.W. Bush.

Partendo da un simile bouquet sociale, e date tutte le premesse fin qui sviluppare, possiamo non considerare quasi consequenziale la vittoria di quest’ultimo?

2.2. *L’11 settembre e il revival cristiano*

> Crimine chiama crimine, proliferando sull’inquietudine che semina in una popolazione[…]. Immagini forti, ripetute fino all’ossessione. Esse ci fanno capire perché la polizia, sedotta dalle sue stesse convinzioni, non voglia vedere che “capi segreti” o “specialisti delle rivolte”, cioè un complotto, in una faccenda di cui invece conosce benissimo tutti i retroscena. Il progetto ottimista che vorrebbe costruire la felicità del popolo basandosi sulla rigorosa amministrazione di uno spazio risanato non viene per questo abbandonato. Viene piuttosto messo in secondo piano rispetto ad un’urgenza più pressante. La repressione diventa prioritaria, perché deve rispondere ad un riaffiorare del male nella società urbana.
>
> Di colpo, il quadro sociale si oscura. In quella difesa dell’ordine nella quale la polizia si identifica, non c’è più posto per le distinzioni fra buoni e cattivi, tra innocenti coinvolti loro malgrado e canaglie. Percepita, attraverso le sfuggenti modalità dell’epidemia, la rivolta deve proprio per questo venir combattuta dappertutto[…].
>
> Qualsiasi tensione sociale si vede così reintepretata, e può trovare il suo posto all’interno di un più generale piano di sovversione[53].

Questo estratto sembra una cronaca degli effetti devastanti dell’attentato alle Torri Gemelle più che la ricostruzione di una rivolta popolare successa a Parigi nel maggio del 1750.

Ci siamo serviti di questa lunga citazione per introdurre il clima che si sviluppò dopo l’attentato.

---

53 Farge e Revel, *La logica della folla*, p.38-39.

Il desiderio lungamente frustrato di coesione e di etica era rumorosamente sfociato nel gesto violento e nichilista di due ragazzi che dopo aver ucciso i loro compagni avevano deciso di suicidarsi. Di tutto questo la politica non era del tutto innocente, visto che da almeno venti anni andava predicando atteggiamenti moralistici ma immorali.

Il business democratico è evidente, innanzitutto dal punto di vista politico.

> I politici americani hanno capito che le democrazie offrivano una migliore barriera nei confronti del comunismo rispetto a certi ottusi regimi autoritari, ma calando la minaccia del comunismo, calava anche la necessità di appoggiare l'alternativa democratica. Inoltre sia Carter sia Reagan hanno avvicinato la politica estera in termini moralistici, assegnando ai diritti umani e alla democrazia un ruolo centrale nella loro retorica e nella loro effettiva azione politica[54].

Se si pensa che in quegli anni era da poco finita la guerra in Vietnam, non possono che stridere simili parole, visto che poi altre guerre le avrebbero disattese.

La conseguenza naturale a questo era, come abbiamo detto, l'elezione di un uomo apparentemente forte, però conscio delle proprie fragilità: un ex alcolizzato che aveva ritrovato il suo riscatto in Gesù. Non un duro presidente, ma un peccatore «rinato»[55].

2.3. *Strumenti del consenso*

I motivi per cui in USA sono state prese o accettate o tollerate certe decisioni, così contraddittorie da apparire o essere irrazionali, non sono solo quelli specificati sino adesso.

Il problema non è solo quello legato a una struttura economica preponderante o a una predisposizione dei cittadini a vivere psicologicamente gli sbalzi economico-politici o a una ricerca del divino spinta in più occasioni fino al fanatismo.

Il problema attiene anche e soprattutto al fenomeno dilagante dell'analfabetismo funzionale e al sistema d'informazione.

---

54 Huntington, *La terza ondata*, p.298-299.

55 «"Avevo problemi col bere. In questo momento sarei in un bar del Texas, non nell'ufficio ovale", disse ad un gruppo di religiosi dopo essere diventato presidente: "Ma c'è una sola ragione se oggi sono nell'Ufficio Ovale e non in un bar. Ho trovato la fede. Ho trovato Dio» (Gentile, *La democrazia di Dio*, p.66).

> Non va dimenticato che è molto più facile giudicare il comportamento di un'autorità per i membri di una piccola tribù, che non per i milioni di individui del nostro sistema, i quali conoscono il proprio candidato soltanto attraverso l'immagine artificiale creata da specialisti in pubbliche relazioni[56].

Democrazia rappresentativa significa convincere un'estensione umana a scegliere alcuni elementi di se stessa per governarla e per convincerla si serve di due cose l'una propedeutica per l'altra e viceversa: ignoranza e propaganda.

Affinché la propaganda risulti efficace è necessario che l'elettorato sia disposto a crederle, ma perché ciò avvenga non dev'essere un elettorato critico. Più è all'oscuro dei fatti più è docile alla coercizione mediatica. È quindi interesse dei candidati che il popolo sia ignorante[57]: senza ignoranza la propaganda non funziona al meglio.

Analizziamo, dunque, la pratica della costruzione dei consensi.

2.4. *L'ignoranza*

Se la scelta fosse basata su dati e ragionamento, la scelta potrebbe essere svolta da un computer: s'inseriscono alcuni requisiti essenziali (nessun candidato dev'essere pregiudicato, la sua età massima, eventuali conflitti d'interesse, il titolo di studio e le competenze, etc.) e il programma dei candidati (che dev'essere congeniale alla risoluzione dei problemi contingenti e strutturali) e si elabora. Naturalmente è una soluzione per ora fantascientifica.

Invece la scelta è "di pancia", cioè guidata da passioni e istinti. Non è insolito, sotto elezioni, veder comparire in programmi che si autodefiniscono "d'approfondimento" improbabili interviste a elettori palesemente disinformati ma con un'idea precisa sulla destinazione del loro voto, motivata di solito con argomentazioni come "Mi piace, è il tipo di persona con cui berrei volentieri una birra".

Come abbiamo già detto, è il nostro contesto economico tramite la pubblicità a spingere il nostro modo di ragionare verso una deriva primitivamente emozionale. Un'economia consumistica e capitalistica (termini purtroppo coperti da una polvere storica e generazionale che ne ha reso quasi impenetrabile il nocciolo economico) non può accettare che esistano

56 Fromm, *Avere o essere?*, p.52.

57 Il numero di ingressi nella scuola sono aumentati, ma vediamo l'analfabetismo funzionale è preoccupante per estensione e l'aiuto statale è ridotto al minimo.

persone che riflettono sugli acquisti da fare. Ugualmente, un elettore che pensasse "questo candidato, telegenia a parte, ha davvero qualche dote che lo autorizzi a dirmi che devo fare?" decreterebbe la fine delle elezioni/partita che vediamo regolarmente disputare come in un copione scritto da Jacques Séguéla.

> Né i vecchi né i nuovi burocrati possono sussistere in un regime di democrazia partecipatoria, dal momento che lo spirito democratico è incompatibile con quello dell'attiva partecipazione degl'individui[58].

Pensando, l'elettore medio diventerebbe autonomo e questo non piace alle oligarchie economiche: dev'essere capace di comprare, ma non di decidere. Eppure viene il sospetto che, anche potendo essere completamente libero, tale medio individuo, ne farebbe a meno, visto che «la distinzione fra ordine e anarchia ha un peso maggiore di quella fra democrazia e dittatura»[59]: la gente sceglie la sicurezza più spesso che la libertà.

Qui entra in gioco la propaganda: dopo la pars destruens delle armi intellettuali viene la pars construens della propaganda.

2.5. *La propaganda*

La bibliografia sul tema espresso nel titolo è sterminata. Ormai vale quasi esclusivamente in base allo stile con cui è espressa. I dati li conosciamo, le tecniche vengono studiate nelle università. Manipolare l'opinione pubblica, grazie ai media di massa, è facile se si sa come fare e si hanno a disposizione i mezzi. Se ogni persona vive una giornata di ventiquattro ore, e per otto ore lavora, per otto ore dorme e per otto ore cerca di svagarsi, fare la spesa e uscire dal traffico, quand'è che dovrebbe acquisire quei rudimenti culturali e quelle informazioni necessarie a una scelta elettorale ponderata? A scuola? Nella scuola pubblica che, al netto dei suoi difetti intrinseci, è di solito il primo settore dove si cerca di risparmiare? Dalle testate giornalistiche in perenne affanno per un'emorragia di lettori? Emorragia che, va detto, non sempre nasce da accidenti del destino, bensì spesso è dovuta all'emofilia delle medesime testate, colluse al midollo col sistema di potere a causa della indispensabile pubblicità o dell'editore.

58 Fromm, *Ivi*, p.204.
59 Huntington, *La terza ondata*, p.50.

> Non siamo affatto padroni delle nostre menti, perché la propaganda da cui siamo bombardati fa ricorso a metodi ipnotici […] che vanno dai suggerimenti subliminali a espedienti semipnotici come la continua ripetizione o la distrazione del pensiero razionale mediante l'appello sessuale[60].

Senza arrivare ai petulanti peana di Fromm, possiamo dirci in quest'epoca ignari della menzogna del nostro linguaggio o, meglio, sulla vera e propria impossibilità di una verità? Perché è fin troppo evidente come la menzogna sia distinta dalla verità per la sola reiterazione, come insegna Goebbels.

È su questa ambiguità dei fenomeni che la propaganda si basa. Supponiamo che tutto fosse oggettivo: come abbiamo detto prima, in una simile eventualità, ci basterebbe affidare le elezioni a un computer e le tavole rotonde che osserviamo quotidianamente in tv o ascoltiamo per radio sarebbero senza replica e si estinguerebbero.

Peculiarità della propaganda sono la menzogna e la demagogia. Anche qui, però, guardando meglio, possono ravvisarsi una pars destruens e una pars costruens.

Il politico A ha bisogno di delegittimare il politico B, il suo avversario nella contesa elettorale, e l'unico mezzo che ha per farlo è dimostrare che sta mentendo (cosa faticosa e di non sicuro successo) oppure convincere tutti che lo stia facendo (meno faticoso e di meno incerta riuscita). Dopo aver distrutto la sua credibilità ha bisogno di riempire il vuoto e deve farlo a proprio favore. Quindi inserisce nel proprio discorso promesse e valori largamente diffusi anche se "sbagliati", compiace la massa.

Altro esempio. Il candidato B, dopo la batosta subita da A, crede che fornendo cifre sia possibile imperniare un discorso obbiettivo su basi oggettive.

Il politico A farà ricorso a valori sociali trascurati o addirittura dimenticati, ma se la società ha trascurato o addirittura dimenticato certi valori significa che non servono più. In questa maniera A sfrutta dei codici radicati e funzionanti a cui bastava solo togliere la polvere degli anni per tornare a funzionare.

Se però i valori non dovessero essere convincenti da soli, il candidato A rincarerà la dose cercando motivi più o meno fantasiosi per smentire i suddetti numeri di B o – alla peggio – giustificarsi. Se, ancora, questi motivi dovessero risultare poco pregnanti o troppo fantasiosi si ricorrerà a un'arma altrettanto temibile: altri numeri.

Grazie all'uso della statistica, di cui l'elettore medio è a digiuno, sarà possibile anche per il candidato A citare delle cifre di risposta. Per i non addetti ai lavori la comprensione di questi numeri è pressoché impossibile.

60 Fromm, *Avere o essere?*, p.204-205.

Questo darebbe adito a una condanna della comunicazione elettorale, ma così non è: non è colpa del mezzo, ma dell'uso che se ne fa. Un uso che banalizza ogni contenuto:

> La nostra età non sarebbe perciò affatto caratterizzata dal tramonto delle ideologie (cioè dei cosiddetti "grandi racconti" che come il comunismo, il liberalismo, il fascismo ecc. pretendono di fornire una spiegazione totale del mondo), ma semmai da una loro semplificazione e banalizzazione estrema che fa cadere l'aspetto concettuale a favore dell'emozionalità[61].

Osserviamo come l'ignoranza e la propaganda diventino le armi di cui si servono le oligarchie contro gl'individui nel momento in cui la società si limita a essere un agglomerato privo di una propria cultura, cioè privo di strumenti consolidati di decodifica dei fenomeni.

Forse non è casuale che i maggiori pensatori della storia abbiano vissuto in regimi tutt'altro che democratici. Dovrebbe far riflettere come, in democrazia, sia possibile ammanire concetti assurdi come quello della "costruzione della democrazia", come s'è visto durante l'amministrazione di George W. Bush.

Per inciso: l'idea di "fare" una democrazia non è nuova per i Bush, basta risalire a una dichiarazione di James Baker (Segretario di Stato ai tempi del presidente H.W.Bush) rilasciata nel 1990: «è arrivata l'epoca di costruire nuove democrazie […]: il presidente Bush ha definito la nuova missione degli Stati Uniti in termini di promozione e di consolidamento della democrazia»[62]. E a immagine e somiglianza di chi verrebbero "fatte" queste democrazie?

2.6. *Libertà e consapevolezza*

La natura di quanto detto sarà più evidente se si fa un confronto con la geniale speculazione hobbesiana sulla libertà, in cui il filosofo di Malmesbury afferma che anche le creature irrazionali e inanimate possono dirsi "libere" poiché «ciò che non è soggetto a movimento non è soggetto a impedimento»[63].

La libertà non atterrebbe al pensiero, quindi, ma al corpo. Di conseguenza per Hobbes la libertà può accompagnarsi anche al timore o alla necessità

61 Parniola, *Contro la comunicazione*, p.7.
62 Huntington, *La terza ondata*, p.299.
63 Hobbes, *Leviatano*, p.217.

visto che, sebbene il cittadino sia sottoposto a delle leggi, nessuno può obbligarlo a rispettarle, così come nessuno è in grado di creare una legislatura capace di regolare ogni aspetto della sua vita o delle sue idee (e, com'è scritto nel Leviatano, di ciò di cui non s'è legiferato il cittadino dispone come meglio crede).

L'errore, però, sta nel partire dal presupposto che le facoltà della ragione siano innate, che si sia liberi di pensare sempre e comunque e che di concerto solo l'azione del corpo possa essere interdetta.

> Occorre […] negare […] che il *pensiero* […] sia stato dato all'uomo una volta per tutte, di guisa che egli lo trovi a sua disposizione come una facoltà o potere perfetto pronto per essere usato e posto in esercizio, paragonabile alla possibilità data all'uccello di volare ed al pesce di nuotare[64].

Lo abbiamo già visto nella storia: l'uomo è regredito spesso e poi è dovuto ritornare sulle sue orme di civiltà e conoscenza.

Hobbes, dunque, partendo dall'assioma per cui il pensiero (inteso come poi lo intenderanno gli economisti classici) sia un dono e non una conquista, sostanzia la libertà solo come condotta secondo o contro le leggi, ma trascura il fatto che gli esseri umani non sono liberi di pensare qualunque cosa: per pensare "liberamente" c'è bisogno di stimoli e mezzi.

La finta libertà di scelta, come si diceva su a proposito del boscaiolo e del tecnico informatico, consente di scegliere solo fra possibilità addomesticate; la pervasività dei media di massa innestata sul basamento dell'istruzione pubblica obbligatoria e gratuita livella le possibilità mentali di fare richieste non previste e trovare letture del mondo originali.

Svuotato dall'ignoranza e sopraffatto dalla propaganda il cittadino è perfettamente libero di scegliere quel che più gli piace fra le possibilità sopravvissute al vaglio delle istituzioni politiche (nettamente influenzate da chi sovvenziona i partiti), dei gruppi mediatici (nettamente influenzati da chi paga i loro spazi pubblicitari), dei ricercatori (nettamente influenzati da chi fa donazioni ai loro centri di ricerca tanto d'ambito umanistico quanto scientifico).

A questo punto, se dobbiamo dare retta alle «cause del passaggio dalla democrazia all'autoritarismo»[65] così come ce le presenta Huntington, è possibile iniziare a paventare un terzo riflusso di antidemocrazia in un futuro non insondabile.

---

64 Ortega y Gasset, *L'uomo e la gente*, p.38.
65 Huntington, *La terza ondata*, p.304.

«1) la debolezza dei valori democratici presso le élite e l'opinione pubblica».

Come abbiamo cercato di dimostrare, il revival religioso e l'utilizzo della paura come strumento di controllo rende predisposti alla dittatura i cittadini e bisognosi di una guida al punto da abiurare i diritti.

«2) la crisi economica o il collasso che ha intensificato il conflitto sociale e aumentato la popolarità di rimedi che potevano essere imposti solo da regimi autoritari».

La crisi economica, già presente, ha portato al conflitto sociale: il numero dei poveri è in aumento e quello dei ricchi si radicalizza (la forbice si allarga, altro segno negativo a detta di Hutington[66]), i pacifisti e i non pacifisti, "il popolo di Seattle" e l'estrema destra religiosa, e tutti gli altri movimenti civili o sociali presenti, etc.

«3) la polarizzazione sociale e politica prodotta per lo più da governi di sinistra che cercavano di introdurre o che sembravano introdurre troppo rapidamente le riforme socioeconomiche».

Si pensi alla riforma sanitaria di Obama e alla sua lotta contro la facilità per i cittadini nell'ottenere porto d'armi e armi d'assalto.

«4) la determinazione delle classi superiori e conservatrici nell'escludere dal potere i movimenti populisti, di sinistra o espressione delle classi subalterne».

Qui è anche inutile illustrare alcunché: è stato ormai sottolineato da una molteplicità di osservatori l'assenza di una vera alternativa elettorale. Entrambi gli schieramenti possono vantare programmi non dissimili: quindi è retorico domandarsi se le classi superiori o le forze conservatrici possano escludere la sinistra (perché non c'è un vero partito di sinistra), così come è retorico chiederselo per i movimenti populisti e per ciò che le classi subalterne hanno da esprimere.

«5) la frantumazione dell'ordine e della legge a causa dell'emergere di fenomeni terroristici o insurrezionali».

Bastino gli esempi del Patriotic Act e delle altre azioni discutibili sul piano democratico commesse dall'amministrazione Bush;

«6) l'intervento o la conquista ad opera di un governo non democratico».

Questo sarebbe il sintomo più lampante e fortunatamente manca.

«7) l'effetto valanga sotto forma di dimostrazione del collasso e della caduta di altri regimi democratici».

Questi ultimi due punti sono gli unici non presenti perché scopertamente antidemocratici: come in una messinscena, non si può mai dichiarare che

66 *Ivi*, p.89.

è una messinscena, altrimenti il gioco finirebbe per tutti, sia per il cast che per gli spettatori.

3. *Aggressione agli aggressori*

3.1. *Sovvertimento delle tre leggi di Toynbee*

Non possiamo non prendere in seria considerazione le tre leggi dell'aggressione culturale segnalate da Arnold Toynbee.

Prima: il potere di penetrazione di un elemento culturale è direttamente proporzionale al suo grado di futilità e superficialità, cioè la società aggredita si ritroverà ad assumere quegli elementi più facilmente imitabili e meno "sostanziali".

Seconda: un elemento che si sarà dimostrato innocuo o benefico nel sistema di provenienza diventa inutile o dannoso in quello d'adozione, in cui di solito è etichettato come un *esotismo*.

Terza: un elemento ne porta un altro e così via in una sorta di reazione a catena.

Come Canfora chiarisce[67], i Greci avevano una significativa repulsione per i "barbari" e rispolvera l'espressione che Claude Calame aveva utilizzato per descrivere questo atteggiamento: «razzismo *soft*». L'uso antibarbaro era divenuto talmente popolare che, come nota Canfora, «Demostene esprime in modo sarcastico il suo disprezzo per quelli che, ad Atene o altrove, adottano ancora le "fatue formule […] il barbaro, il nemico tradizionale della Grecia, ecc." (*Quarta Filippica*, 33)», aggiunge Canfora «Un tale linguaggio era il solo modo di avere successo in assemblea»[68].

> Ma l'America è davvero il faro della civiltà, il suo apice e paradigma? O è la sua eclissi, il luogo in cui tramonta la civiltà? [...] Sicuramente l'America è il bastione della civilizzazione tecnica e democratica, è il paradigma della modernizzazione. E probabilmente è il faro della libertà, almeno relativamente ad alcune importanti libertà economiche, civili e individuali che allargano le opportunità di vita. Ma la civiltà è un'altra cosa, più ricca e più complessa, viene da lontano e scende nel profondo[69].

67 Canfora, *La democrazia. Storia di un'ideologia*, p.23.
68 *Ivi*, pag. 18-19.
69 Veneziani, *Contro i barbari*, p.75.

Quello appena citato non è un pericoloso antiamericano, ma Marcello Veneziani. Sicuramente foriero di una cultura, come quella italiana di destra, che viene filiata dalla propaganda fascista degli anni Trenta in cui il nemico americano è visto come un adoratore del Dio Dollaro (siamo sempre alla lotta del "sangue contro l'oro"), ma allo stesso tempo vecchia questione mai sistemata.

È possibile ritrovare in questo frammento una sorta di revival della demagogia antibarbara degli antichi greci (i soliti americani, parvenu dell'evoluzione antropologica). E non perché le posizioni espresse siano falsità scritte per imbonire il pubblico, quanto per l'orgoglio che trapela anche da una lettura grossolana, una rivendicazione gattopardesca di antica superiorità.

E, del resto, le politiche statunitensi non sono mai davvero riuscite ad approdare a un regime dove una versione "europea" del welfare si allacciasse a una vera complessità politica (che non è "complicazione") e ai valori cui fanno riferimento gli americani. Sembrano accontentarsi della povertà, dell'assenza di assistenza, delle crisi cicliche e di due soli partiti come in una partita di calcio. È probabilmente questa fuga dalla complessità che fa storcere il naso ai critici europei.

La stessa repulsione che prova Veneziani per i tecnocrati americani la provavano i Greci per i barbari. E in entrambi risiede la paura di una penetrazione barbarica, in altre parole di un'aggressione culturale.

«Anche di recente si sono visti anti-giottini e no-global contestare il colonialismo culturale dell'America ingozzando lattine di Coca-cola, indossando i jeans e masticando chewing-gum»[70]. Qui si sottolineano le contraddizioni di un gruppo sociale, ma pare quasi un deluso rimprovero per chi doveva sottrarsi al colonialismo culturale e non l'ha fatto.

Insomma, quelli scarsamente radioattivi (o "freddi" per dirla con Lévi-Strauss) cominciano a sembrare gli europei. E subiamo l'influenza della radioattività americana, ma oggi non si può dire che l'aggressione culturale sia univoca come in passato. Il reale problema è questo.

L'Occidente subisce un'aggressione culturale da parte di un aggregato multiforme, con dei contorni precisi e una fisionomia sfocata. L'aggressione viene dall'Oriente, ma ha i tratti dell'economia di Cina e India, della religione buddista, dei film della Corea del Sud, delle mode giapponesi (gli *otaku* cominciano a sdoganarsi, per tacere del fenomeno commerciale del

70 *Ivi*, pag. 70.

marchio Moi-même-Moitié), ma soprattutto da quella che Luca Scarlini chiama "paura preferita", cioè dall'Islam. Paradossale, ma possibile[71].

Ovverosia, quella civiltà che per sua propria natura (l'Islam) dovrebbe rappresentare lo zero assoluto della radioattività per noi "progrediti" europei, inizia a configurarsi come la civiltà con cui integrarsi e – passo successivo – identificarsi, in un certo qual modo[72].

Perché, malgrado le apparenze, finiamo col sentirci quasi più simili a loro che non agli Stati Uniti: la domanda che un qualunque europeo moderato, dinanzi a comportamenti statunitensi come la polemofilia o il consumismo disperato, non può che farsi è: cosa ho a che spartire con costoro?

Naturalmente ci sono atteggiamenti sociali che gli europei hanno mutuato interamente dagli States, ma la radice profonda della cultura europea ispira immancabilmente una smorfia di sbigottimento in chi non capisce la convenienza di spendere per una guerra inutile molti più soldi di quanti ne occorrerebbero per risolvere i problemi infrastrutturali (e non solo) del Terzo Mondo.

Del resto dovrebbe insospettirci la frequenza con cui i leader di altri paesi si ritrovano a confermare la propria "amicizia" con gli Stati Uniti. È un caso molto simile a quello di Israele, a cui l'amicizia viene quotidianamente ribadita. In entrambi i casi è come trovarsi davanti a dei bulli che, per le loro azioni violente o comunque controverse, necessitano di continue attestazioni di solidarietà: implicitamente, così, è il bullo stesso a riconoscere lo scarso criterio del proprio agire e a confermarlo ponendosi nei confronti degli altri con l'atteggiamento del "o con me o contro di me" (il che ricorda la famosa "teoria del pazzo" attribuita a Nixon).

La difesa della Patria (o, meglio, della Federazione) è un movente che ha una presa molto più bassa su un europeo che non su un americano, spingendo l'europeo quasi a simpatizzare (se non proprio a schierarsi apertamente) con personaggi come il mullah Omar[73].

L'Islam più contiguo che non gli USA, allora?

---

71 Sono innumerevoli (e molte vengono segretate) le notizie che arrivano di occidentali divenuti integralisti islamici, si pensi ai casi eclatanti di Colleen La Rose, John Walker Lindh, Germaine Lindsay, Joseph T. Thomas, Willie Brigitte, etc.

72 Nell'ambito pop si assiste a fenomeni eccezionalmente chiarificatori come quello di Silvia Valerio che ha pubblicato per Vallecchi il libro *C'era una volta un presidente. Ius primae noctis*.

73 Si pensi a Massimo Fini in *Il vizio oscuro dell'Occidente* e altrove.

3.2. *Isolare gli USA*

Sembrerebbe che il discorso condotto fin qui ci porti a questa conclusione inverosimile: gli europei, date le cospicue differenze con gli americani, finiscono per sentirsi più simili ad altri popoli, fra cui (dati i continui echi mediatici) i popoli del Medio Oriente.

Detta in questo modo sembra, in effetti, una posizione insostenibile, ma improvvisamente sembra molto più ficcante nel momento in cui si pensa all'elezione di Barak Obama, ossia un candidato che – senza essere "filoislamico", come gran parte della propaganda avversa lo ha descritto – rappresenta una notevole virata dal consueto modello presidenziale.

E in tutto questo come rientrano le numerose osservazioni fatte sinora sulla democrazia rappresentativa come s'è diramata a oggi in tutto l'Occidente?

Il collegamento è laborioso, ma non inesistente. E coinvolge direttamente la cosiddetta "anomalia italiana".

Questo non per un perverso campanilismo che ci porta a disprezzare l'operato nostrano e a lodare l'estero, ma per una osservazione oggettiva dei fatti.

Sono tutt'altro che infrequenti le correzioni, le modifiche, gli stravolgimenti delle leggi elettorali italiane. Sembrerebbe quasi che nella Penisola nessuno riesca a stabilire una volta e per sempre in che modo dovrebbero essere eletti i rappresentanti del popolo.

Di tutti i motivi possibili, uno in particolare sarebbe da analizzare: la collocazione geografica.

3.3. *La geografia influenza ma non determina*

Di solito, nei saggi di antropologia, si sciorinano con dovizia le casistiche particolari in cui un certo clima e una certa conformazione morfologica e strategica hanno portato a usi e costumi ben precisi.

Luciano Pellicani, in *Dalla società chiusa alla società aperta*, parla di Cina e Giappone.

La Cina – geograficamente coesa e recintata, prima dalle montagne e poi dalla Grande Muraglia – è diventata la dittatura comunista più longeva e stabile della storia: il territorio compatto e chiuso ha permesso alla *longa mano* dell'Imperatore di giungere ovunque tramite l'esercito porgendo così il fianco allo statalismo comunista e il prevalente utilizzo agricolo del

suolo ha fatto sì che si formasse quello strato di contadini sfruttati che poi sarebbero stati l'humus della coscienza proletaria.

L'arcipelago giapponese, così frammentato, ha impedito al Sole di muoversi facilmente tramite i propri emissari; i cittadini erano più liberi e la consuetudine alla navigazione, e quindi al mercanteggiare, hanno portato a quella che oggi si manifesta come l'economia capitalista più singolare degli ultimi venti anni.

Oppure, i paesi nordafricani, incalzati dall'avanzata del deserto e dalla penuria di sorgenti d'acqua, si distinguono folcloristicamente per l'esistenza della casbah: un luogo in cui è inevitabile accalcarsi, stringersi gli uni con gli altri e abituarsi all'ingerenza del prossimo nella propria sfera individuale. E non per caso la religione di quei luoghi dice che il corpo, la materia, è meno nobile rispetto a quella entità intangibile che è l'anima: non preoccuparti, sembra dire il culto, se il tuo corpo è urtato dall'altro, perché quello che conta, l'anima, nessuno te la può toccare[74].

Nei paesi nordici, dove le risorse per sopravvivere non mancano, e l'acqua è ovunque sotto forma di laghi e fiumi di ogni entità e portata, ognuno può avere il suo spazio individuale e, conseguentemente, la proprietà è sacra: è estensione dell'anima e suo vessillo (sarebbe facile, ora, dire del calvinismo)[75].

Non stupirà dunque se analizzando l'Italia se ne analizzi anche la geografia.

La collocazione della penisola italiana ha fatto sì che la popolazione diventasse così eterogenea, creando aree eminentemente marittime e aree montane e irraggiungibili, comuniste e fasciste, cattoliche e atee. Priva di quell'"eroe", come lo ebbe a definire Carlyle, di Dante, molto probabilmente l'Italia non sarebbe mai divenuta una nazione.

Questa incommensurabilità dei suoi abitanti ha reso inutile ogni tipo di omogeneizzazione. Le radicate differenze fra le etnie italiane rimangono fino a configurarsi come stereotipi eccezionalmente realistici.

Quindi, l'"anomalia italiana", come battezzata da un'ampia pubblicistica, potrebbe spiegarsi anche prendendo in considerazione la sua morfologia e conformazione. Perché non dovrebbe essere la sua forma allungata, che ha reso e rende faticoso ogni spostamento longitudinale, la ragione della lontananza culturale fra settentrione e meridione? Perché non dovrebbero essere gli accidentati Appennini a marcare un divario fra i popoli tirrenici e adriatici?

74 Bonaiuto e Maricchiolo, *La comunicazione non verbale*, p.13-14.
75 *Ibid*.

Prendendo spunto da questa condizione non possiamo che interrogarci sul ruolo recitato dal Mar Mediterraneo: separatore e ponte fra popoli.

L'Italia è divisa fra l'ispirazione a rivolgersi verso l'Europa continentale e quella a dialogare con le altre coste mediterranee. Banalizzando si potrebbe dire che la politica filoaraba e l'atlantismo sono naturali per un paese così sviluppato (da De Gasperi a Sigonella e ritorno).

Giunti a questo nodo i due tronconi della nostra disamina si rincontrano: la democrazia rappresentativa fraudolenta e la radioattività dell'Islam.

Immaginando di essere tornati ai tempi della guerra fredda, riduciamo all'Italia lo zenith dello scacchiere europeo: l'ago della bilancia che farà pendere il piatto o verso l'Islam o verso gli USA.

Che farà la Penisola? Intensificherà il rapporto con l'Oltreoceano mirando a una progressiva europeizzazione degli islamici? O ridurrà a cortesi rapporti economici e politici il feeling atlantico prediligendo il rapporto coi popoli mediterranei?

3.4. *Il ruolo della donna*

L'Europa ha subito l'influenza degli USA, ma ha capito che sotto la sua positività si celavano paradossi sanguinosi e contraddizioni inaccettabili; ha iniziato a dubitarne producendo una quantità di movimenti d'opinione antiamericani e noglobal; infine si ritrova a una scelta fra sponde. In questa confusione, dove la diplomazia della vecchia Europa avrebbe fatto comodo se non si fosse dissolta a partire dagli anni Cinquanta, il buon senso delle società si eclissa a favore di soluzioni ideologiche preconcette e maneggi disonesti di plutocrati interessati: solo le parti in causa più esposte potranno mediare per uno sviluppo significativamente proficuo, cioè le donne.

Le donne islamiche sono soggette a leggi secolari e liberticide, ma hanno ancora una dignità sociale e un posto nella collettività; le donne europee, vivono l'abbrivio dato loro dalla parità dei sessi, ma subiscono ancora oggi il sessismo del passato – tramandato fino a noi sottoforma di testi sacri, barzellette e iconografie varie. In entrambi i gruppi si vivono situazioni positive e negative: la sacralità dell'essere donna con tutto ciò che comporta, per le islamiche, e la libertà di rendere atto la potenza dei propri talenti, per le europee; l'assenza dell'autodeterminazione, per le islamiche, e la progressiva pornograficizzazione della femminilità, per le europee.

In Occidente si creano spesso situazioni limite in cui le donne vengono licenziate se rimangono incinta, tant'è che molte rinunciano alla gravidanza; nell'Islam è impensabile che la donna si trovi nelle condizioni di non

poter essere in gravidanza. Nell'Islam rimanere incinta al di fuori del matrimonio è in troppi casi una condanna a morte, in Occidente si tutela la donna sola.

Entrambi i gruppi, sono condizionati dal potere maschile: la politica occidentale è al maschile (non s'è ancora vista una Presidente USA), la teocrazia islamica pure. Quindi, chi viene vessato dal potere e dalle sue storture, è proprio la donna.

In un'analisi rosea, ma non visionaria, sarà proprio questa figura a porre l'accento sulle questioni essenziali, lottando per migliorare e "umanizzare" le conquiste ottenute negli anni e per guadagnarsi autonomia e indipendenza senza scialacquare il proprio ruolo.

La democrazia europea, che fino a oggi s'è beata di tendere a una somiglianza con quella americana, sarà costretta a rovistare nel proprio patrimonio antropologico e sociale alla ricerca di una risposta sensata da dare alle istanze che – in un futuro prossimo – le donne potrebbero porre con la massima fermezza e accortezza, ormai svezzate dalle ridicolaggini femministe e ben proiettate nel flusso degli eventi futuri; l'Islam non potrà che piegare il capo dinanzi a una parte così cospicua della popolazione, com'è quella femminile, ormai stanca di sopportare soprusi e iniquità ma non più sola e indifesa; e non potrà che nascere un legame inatteso fra le due parti, che finiranno col porsi criticamente anche nei confronti della cultura degli USA.

Naturalmente questo decorso dovrà attendere molti anni per giungere a maturazione, ma non possiamo escludere che il collante delle due culture sia proprio nella donna. Anzi, in mancanza di un altro più significativo, dobbiamo limitarci a quello appena menzionato.

Ma fino a quel momento, il maggiore problema del nostro Occidente sarà proprio la sua democrazia, che ha reso debole e sfibrato il suo background culturale e insignificante il suo meccanismo politico.

3.5. *Spostamenti*

È possibile prevedere che, nell'arco degli anni, la politica perderà sempre più la sua connotazione ideologica per privilegiare aspetti sociale come l'appartenenza, l'uguaglianza, etc. (in questa ottica rientra pure il discorso sulle donne fatto poc'anzi). Già negli ultimi tempi, movimenti antideologici come quelli nazionalisti o separatisti, femministi e umanitari, antipolitici e qualunquisti, hanno segnato il declino della politica impostata sui sistemi filosofici, sociologici ed economici. Insomma, non si ragiona più in termini di destra e sinistra (immagine quanto mai icastica della meschineria del

sistema elettorale democratico), ma di convenienza o sconvenienza, vantaggio o svantaggio, eticità o non eticità.

Questo spostamento verso le *implicazioni* delle scelte elettorali, a scapito della loro *esplicazione*, è il segno dell'immensa energia che si va sprigionando dalla società globalizzata occidentale. I limiti democratici non riescono a contenere e a organizzare tutti queste forze, e la classe politica è inadatta a canalizzarle come un tempo.

In una prospettiva positiva questa energia sarà la spinta propulsiva che condurrà l'Occidente a un nuovo rinascimento all'insegna della sincera fine delle ideologie, ma in prospettiva negativa osserveremo l'acuirsi della malattia.

Infatti, se per un qualunque motivo dovessero prevalere le ragioni della classe politica democratica, la politica fraudolenta occidentale e la radioattività dell'Islam porterebbero a una dicotomia insanabile all'interno stesso dell'Occidente, e in particolar modo dell'Europa.

La soluzione è proprio la fine della democrazia rappresentativa, per progredire verso un sistema di voto diretto ma selezionato e rispettoso delle minoranze. Non è nel bieco prevalere di una maggioranza numerica su una minoranza la soluzione per gli scenari futuri, ma nella selezione dell'elettorato, che dev'essere realmente responsabilizzato al voto.

È impensabile che occorrano titoli per ogni cosa, trafile burocratiche anche per adottare un cane, e che il voto sia ad appannaggio anche di coloro i quali decidono di non adempierlo consapevolmente.

Sul piano pratico, non è lontano il momento in cui un'oligarchia politica controllerà l'Europa. Non lo s'intenda in termini catastrofici, ma solo come ovvia conseguenza di una complessità in progressione geometrica. Il cittadino qualunque che, eletto, finisce nel parlamento europeo, rischia di ammutolirsi davanti alle difficoltà legislative, economiche, sociologiche, politiche presenti in Europa.

Sarà inevitabile affidare l'amministrazione del continente a persone altamente qualificate.

Solo dall'ambito nazionale in giù i cittadini potranno continuare a reclamare una competenza, ma a quel punto potranno davvero permettersi di non informarsi o di vedere le elezioni decise da grandi sacche di disinformati?

Polemicamente certuni propongono la "patente di voto". Per ora è una polemica, ma la complessità esige la scomparsa del dilettantismo, sia fra gli eletti che fra gli elettori.

Sul piano sociologico, culturale, umano, esaltare la diversità potrebbe essere la soluzione, limitandosi alla reciproca accettazione, senza il peren-

ne pervertito tentativo dell'integrazione di stampo democratico. La ricerca del punto d'incontro può funzionare, ma la democrazia viziata d'Occidente mira all'integrazione, come un sistema primitivo illuso di lavorare per non esserlo, dove ogni diverso viene regolarmente normalizzato e sistematizzato. Di questo vizio esiste la versione "hard" degli Stati Uniti d'America e quella "soft" dell'Europa. Una buona strategia in tal senso sarebbe quella di mettersi al riparo da ogni estremismo, anche in buona fede.

Lo spostamento significativo verso il futuro delle società, quindi, si presume articolato in tre parti: da un punto di vista etico-sociale a opera del gruppo più sottoposto a pressione sia a Oriente che a Occidente, cioè la donna, che recupererà quanto di buono ha lasciato la tradizione e quanto di utile ha portato il progresso; da un punto di vista economico-politico a opera dei cittadini europei, che sposteranno la discussione politica da un piano meramente ideologico e plutocratico a uno valoriale e morale (attingendo oculatamente materiale anche da quanto hanno ereditato dalla loro cultura); infine, da un punto di vista istituzionale a opera di quanti si impegneranno a smantellare l'assetto democratico rappresentativo come si è imposto in Europa a partire dagli input statunitensi, puntando su soluzioni diverse e migliori a scapito si ogni ingenua e controproducente semplificazione i cui unici fruitori sono gli elettori irresponsabili e inconsapevoli.

4. *Amici Miei*

4.1. *Risate d'orrore*

Il primo film della trilogia di *Amici miei* data 1975 e nasce da un'idea di Pietro Germi, poi realizzata da Mario Monicelli a causa della morte del maestro genovese.

Il film si palesa da subito come catalogo di goliardate fra il grottesco, il fine e il balordo di cinque amici toscani che sfruttano le proprie doti istrioniche per sollazzarsi ai danni degli altri.

Alcuni elementi predominanti sono la solitudine, la metodicità (con cui si pianifica lo scherzo), l'improvvisazione, la morte, la fuga, la repulsione per la mediocrità e l'ottusità dei "bottegai/servi della gleba/merdaioli" come ha spesso a definirli il conte Mascetti.

Come i borghesi della grande abbuffata di Ferreri, anche i protagonisti del film di Monicelli asfissiano nell'ordinamento borghese, ma piuttosto che suicidarsi preferiscono mettere alla berlina ogni cosa.

La loro depressione possiede dei tratti di maniacalità sfumatissimi[76] che la distacca dalla depressione dei personaggi ferreriani, ma che come quest'ultima s'ingenera e lussureggia a partire dalla constatazione dell'orrore della società col suo corredo di «feticci, idoli, immagini e simulacri: feticci territoriali, idoli o simboli dispotici»[77]. «L'arguzia può essere utilizzata per esprimere ribellione nei confronti dell'autorità»[78].

Se per i borghesi di Ferreri valeva il "è talmente bello che sembra falso", per quelli di Monicelli vale esattamente la reciproca, laddove al momento di dire bello in punta di frase si dipinga un ghigno sul volto dell'oratore.

Come quando il Necchi, interpretato nel secondo capitolo della trilogia da Renzo Montagnani, vedendo arrivare il Melandri vestito da Gesù per la messinscena della Passione, esclama «Uh, bello!». È talmente falso che, nell'ottica irridente, diventa bello. L'oggetto della risata coincide con quello dell'orrore.

4.2. *Comicità della legge*

Sono molte le aziende che, al costo di poche migliaia di dollari, creano un perfetto clone del cliente. La moda, come molte altre mode peculiari, ha preso piede in Giappone[79] e da lì si è allargata nella fontana di Internet come un colorante all'anilina. Una bambola sulle fattezze di chi la richiede al costo di un intervento di mastoplastica estetica. Molto realistica.

Questo fatto, dato che da Pigmalione il simulacro (ossia «una versione differenziale e incompleta»[80] dell'originale) non ci spaventa più, può ancora turbarci se consideriamo il simulacro più di una semplice bambolina narcisistica.

---

76 Gli episodi maniacali della depressione cominciano verso i vent'anni, quindi più o meno quando gli amici si conoscono, e dura, tranne casi da ospedalizzare, una settimana circa, che è, a intuire da quanto mostrato nel film, la durata media di una "zingarata". Per inciso, le partenze improvvise con interruzione dei contatti con amici e familiari sono catalogate nel DSM IV come manifestazione associata all'episodio maniacale della depressione.

77 Deleuze e Guattari, *L'anti-Edipo*, p.305.

78 Berger, *Homo ridens*, p.96.

79 Il Giappone non è nuovo alla commercializzazione di bambole inusuali. Ricordiamo qui le bambole shōjo, «riproduzioni in miniatura di ragazze fra i quindici e i diciassette anni pubblicizzate con lo slogan "Io sono una liceale, fate di me il vostro pupazzo", e vendute ormai anche nei grandi magazzini» (Gommarasca e Valtorta, *Sol Mutante*, p.87).

80 Bertetto, *Op.cit.*, p.43.

Se «il capitalismo trova nella schizofrenia il proprio *limite esterno*»[81] e «per neutralizzare o respingere il limite esterno assoluto, il limite schizofrenico, ha bisogno di interiorizzarlo, questa volta riducendolo, facendolo passare non più tra la produzione sociale e la produzione desiderante che se ne stacca, ma all'interno della produzione sociale, tra la forma della riproduzione sociale e la forma d'una riproduzione familiare su cui questa si piega, tra l'insieme sociale e il sottoinsieme privato cui il primo si applica»[82], allora quella bambola assume un compito delirante.

La bambola è agalma e il suo compratore ne è appendice, «le persone private sono dunque immagini di secondo grado, immagini di immagini, cioè *simulacri* che vengono così abilitate a rappresentare l'immagine di primo grado delle persone sociali»[83]. Il rapporto è invertito.

Non solo quello fra diritto ed economia, come si è visto per il caso degli Stati Uniti d'America, ma anche quello fra individuo e rappresentazione. Non c'è diritto o economia sull'individuo, ma sulla sua rappresentazione, sul suo stampo pieno della sua assenza.

Una ragione può riscontrarsi nel sovvertimento originario dell'epoca moderna, operato da Kant a proposito del diritto. Se si considera la legge nell'epoca classica, così come definita da Platone, essa ha prima di sé il Bene e sotto di sé il meglio. «Dal punto di vista delle conseguenze, obbedire alle leggi è il "meglio", essendo il meglio l'immagine del Bene. Il giusto si sottomette alle leggi, nel paese in cui è nato, nel paese in cui vive. Agisce in tal modo per il meglio, anche se mantiene la propria libertà di pensare, di pensare il bene per il bene»[84]. La meta ispiratrice è il Bene, la legge è il percorso che vi tende, il "meglio" è l'andatura che possiamo sostenere su detta via.

Questo modo d'intendere la legge, per quanto "ironico e umoristico", come sostiene Deleuze, ha delle ricadute pratiche piuttosto positive. Per esempio, se si infrange la legge ma ci si ravvede è possibile riacquisire l'onorabilità perduta: la redenzione, se lo scopo è il Bene, è possibile. Molte opere contengono la storia del seduttore o dell'assassino che si fa frate e ritorna sulla retta via, non è un ex-qualcosa, ma solo uno che ha sbagliato ed è tornato in carreggiata. Il fatto che ci sia il "meglio" nella sua applicazione evita un formalismo della legge stessa. «L'immagine classica non

81 Deleuze e Guattari, *L'anti-Edipo*, p.304.
82 *Ibid*.
83 *Ivi*, p.301.
84 Deleuze, *Il freddo e il crudele*, p.91.

conosceva che le leggi, specificate in base all'ambito del Bene e alle circostanze del Meglio»[85].

Kant, nella terzo teorema della sua seconda critica, arriva a dire che «se un essere razionale deve concepire le sue massime come leggi pratiche universali, esso può concepire queste massime soltanto come principi tali che contengano il motivo determinante della volontà, non secondo la materia, ma semplicemente secondo la forma»[86]. Fine della materia della legge, del Bene.

Ma «è la fisica newtoniana che costringe Kant a una revisione radicale della funzione della ragione in quanto pura, ed è in quanto è esplicitamente sospesa nella messa in questione di origine scientifica che ci si propone una morale la cui impalcatura è di un rigore mai potuto nemmeno intravvedere – una morale che si distacca esplicitamente da ogni riferimento a un qualsivoglia oggetto di affezione, da ogni riferimento a ciò che Kant chiama *pathologisches Objekt*, oggetto patologico, che vuol soltanto dire oggetto di una qualsiasi passione»[87].

Il diritto, quindi, privato di ogni contenuto, si sostanzia nella sua forma, passando da "le leggi" a "la legge", che tautologicamente "è legge".

Ma, in più, come nota Lacan poche righe più avanti, in sostanza, l'etica kantiana, col suo invito ad agire sempre pensando che la massima della propria volontà debba fungere da principio di una legislazione per tutti in ogni tempo, non fa altro che trasmettere un precipitato pratico che suona come «*agisci sempre e solo in modo tale che la tua azione possa essere programmata*»[88].

Per quanto folle, un diritto così organizzato, offre quella che potremmo definire "sicurezza della sicurezza". Non solo opera l'azione tipica del diritto, cioè quella di occuparsi delle beghe di chiunque offrendosi come stampella del quotidiano senza doversi imbarcare in una faticosa e dispendiosa vendetta, ma diventa un programma. È un diritto blindato. Dove però, se non si è conformi alla legge, non ci si redime. La fedina penale rimane sporca, si è pregiudicati, e «colui che obbedisce alla legge non è e dunque non si sente giusto. Si sente colpevole, è preliminarmente colpevole e tanto più colpevole quanto più rigidamente obbedisce alla legge»[89]. Questa legge, pensata non per l'umano ma per la sua rappresentazione, non è una via da percorrere in un costante perfezionamento e a disposizione di

85 *Ivi*, p.92.
86 Kant, *Critica alla ragion pratica*, p.55.
87 Lacan, *Seminario VII,* p. 90.
88 *Ivi*, p.91.
89 Deleuze, *Il freddo e il crudele*, p.93.

redenzione, ma un recinto in cui si è o non si è. Ma essere in quella legge universale è molto difficile se non impossibile per esseri finiti.

Ecco perché «vi è sempre stato un solo modo di pensare la legge, una comicità del pensiero, fatta d'ironia e d'umorismo»[90].

4.3. *Serietà del desiderio*

Dunque la sicurezza della sicurezza sarebbe il cardine della legge così come l'ha cementata Kant. L'ansia (originariamente dovuta ai pericoli del difendersi da soli) viene spostata sulla legge che incute paura, ma una volta spostata sulla legge, la legge si scinde e l'ansia compie un nuovo spostamento: per essere ancor più inavvertibile viene fatta passare dal perseguimento del Bene (la tensione costante dell'auto-miglioramento è piuttosto logorante) all'atto programmabile dove si è comunque colpevoli.

L'ansia d'essere i protagonisti di una messinscena che fa fiasco si stempera nel ribaltamento a essere spettatori che reclamano al botteghino pur sapendo dall'inizio che sarà un fiasco.

Da dove proviene quest'ansia se non dalla paura di qualcosa? Proveremo ora a dare una fisionomia meno confusa alla risposta.

Si ammetta che paura e desiderio si trovano concomitanti ai due lati opposti dello stesso muro. Immaginiamo effettivamente la Grande Muraglia: fuori di essa c'è il desiderio di entrare, all'interno la paura che questo desiderio si avveri. Immaginiamo l'oggetto di desiderio (OD) che rende necessario il muro in modo che la paura di perderlo si tranquillizzi. Lo stesso OD innesca il desiderio di chi invece è fuori dalla Muraglia. È in questo modo che la Muraglia diventa direttamente proporzionale all'importanza che l'OD ricopre agli occhi sia di chi è fuori sia di chi è dentro lo spazio da essa delimitato.

Se ci chiediamo che cosa può aver innescato la paura di perdere l'OD, dobbiamo prima domandarci che rapporto sussiste fra chi lo possiede e teme di perderlo e l'oggetto stesso. Il rapporto sussistente è definibile di dipendenza: il possessore dipende dall'OD, non può farne a meno.

La brama di possesso del desiderante nei confronti dell'OD, invece, in quale chiave di rapporto è giocato?

Il desiderante vuole possedere l'OD, ma questo possesso è vissuto come verticale: il muro è lì a dimostrare che l'OD non ha libertà di movimento,

90 *Ivi*, p.95.

non co-desidera il desiderante perché non può o non vuole, in quanto non rientrano nelle sue caratteristiche il potere e/o il volere. Il muro è posto dal possessore per arginare il desiderante, dato che l'OD è impotente. Il desiderante, fuori dalla Muraglia, finisce col desiderare di ottenere l'OD, che senza Muraglia sarebbe indifeso. Il desiderante, dunque, si adopera non per un OD che co-desidera, ma per controllare un OD che nulla può. Così definito, tale desiderio di possesso si connota più precisamente come desiderio di controllo.

Alla dipendenza del possessore dell'OD fa eco la paura, al desiderio del desiderante il controllo.

Ne consegue che la brama di controllo primigeniamente soddisfatta nel possessore trasmuta in paura davanti al desiderio di controllo di un altro desiderante. Il desiderio trasforma il controllo in paura. Paura di perdere il controllo dell'OD.

Quale oggetto può, al contempo, generare dipendenza e controllo, tenuto conto che al contempo è posseduto e non ha volere/potere?

Vengono in mente, come prima cosa, i beni fondiari. La terra, come la Grande Muraglia in sé evoca, viene posseduta, non decide, ma genera dipendenza per la vita e determina – nell'essere controllata – l'esistenza umana. Il ruolo svolto dalla terra è simbolicamente svolto dalla donna, che genera e che nell'anamnesi dell'umanità ha avuto meno momenti di potere e indipendenza che di sottomissione.

Non si tratta qui di assimilare donne e cose e magari bestie da soma e chincaglierie in un unico genere, ma di sottolineare che «questi oggetti sono nel più stretto rapporto con ciò su cui l'essere umano può fare affidamento in quanto è *das Trut, das Ding*, non in quanto è il suo bene, ma il bene su cui fa affidamento»[91].

Molto desiderio si appunta su donne e beni, e la legge si occupa ossessivamente della donna e del denaro, perché «il rapporto dialettico tra il desiderio e la Legge fa sì che il nostro desiderio divampi solo nel rapporto con la Legge, attraverso cui diventa desiderio di morte»[92].

La paura di perdere l'OD è quella di perdere ciò su cui si fa affidamento? Il desiderio di controllare l'OD è prossimo al desiderio di morte? Questa Legge senza oggetto aizza alla morte? Cerchiamo il bandolo di questo intricato racconto.

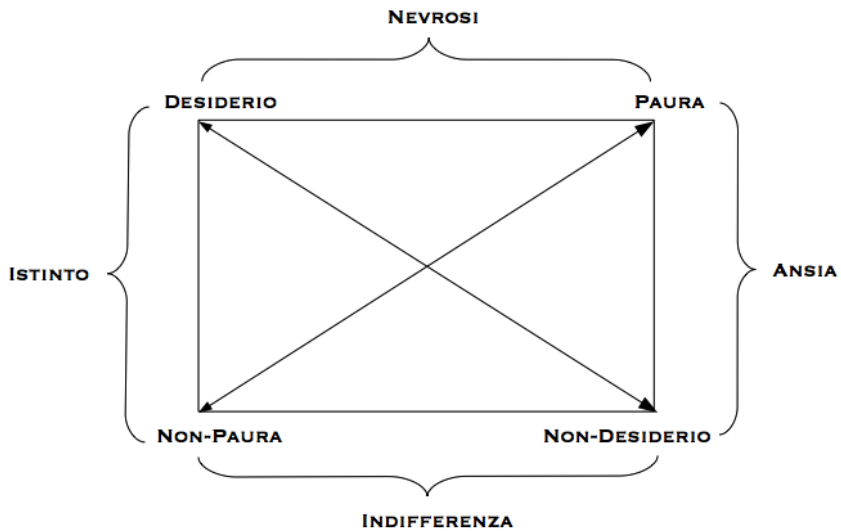
91 Lacan, *Seminario VII*, p.98.
92 *Ivi*, p.99

«Se "l'inconscio", a quanto si dice, è strutturato come un linguaggio, "il giuridico", in quanto linguaggio, sarà strutturato come un *racconto*»[93], ma come si svolge questo racconto?

Proviamo a servirci di uno dei più blasonati strumenti semiotici, ossia il quadrato semiotico di Greimas, per provare a stabilire la sintassi modale dei termini sopra esposti.

Sull'asse dei contrari abbiamo desiderio e paura. La collocazione è così impostata per la relazione degli agenti rispetto all'OD: si desidera averlo, si ha paura di perderlo. Quindi sarebbe la vicenda di opposte fazioni in riferimento al possesso dell'OD. Naturalmente, i subcontrari sono non-desiderio e non-paura.

Se, dunque, ci atteniamo al funzionamento del "quadrato della veridizione", abbiamo, come risultato: nevrosi sull'asse dei contrari e indifferenza sull'asse dei subcontrari, la deissi positiva descrive l'istinto e dalla deissi negativa scaturisce l'ansia.



93 Landowski, *La società riflessa*, p.82.

I beni fondiari, come la donna, possono essere incasellati in queste dinamiche.

E sarebbe così infondato immaginare un circolare movimento che dal desiderio torna al desiderio? Un dispositivo che dall'istinto si muove fino all'indifferenza, a vettore orario, e tutto è giocato sul suo ritorno all'istinto?

Siamo lontani dalla prospettiva di Marco Aurelio in cui «l'egemonico non crea a se stesso inquietudine […] non si crea paura né dolore, non volge se stesso a provare desiderio» (VII, 16) (si tenga conto che la parola usata da Marco Aurelio per "dolore", significa anche "tormento"), perché se lì c'è la percezione dell'affrancamento dal desiderio, da Kant in poi come abbiamo visto il percorso verso il Bene muta in una conformità/difformità formale.

La paradossale situazione in cui la Legge cela l'OD genera un circuito: il percorso antico per il Bene era (pur con tutti i contrattempi del caso) lineare avendo una meta, la moderna Legge avvia la ciclica della conformità/difformità senza punto d'arrivo.

La "*serie*-tà" del desiderio, ormai slegato dal Bene, "richiede" una legge per nascondersi. Davanti all'inesorabile OD, che celato nella legge promette morte, l'unica risposta è il suicidio o il riso.

4.4. *La morte buffa e il buffone mortificato*

Se l'ironia, come spiega Deleuze[94], è un movimento che porta a sovvertire la legge a partire dai principi (che sarebbe, per metterla sul pratico, come una riforma costituzionale) possiamo riconoscere nei cinque amici di Monicelli una dinamica sadica nei confronti della società.

La loro risata ricopre il ruolo più antico che le si possa attribuire – di sventatrice della suggestione dei meccanismi di potere – e lo fa andando a monte dei feticci e dei simulacri sociali, fin alla loro fonte. Irridono la morte, il tradimento, l'amore, la legge. Il primo personaggio preso in giro nell'intera trilogia con la supercazzora[95] è un vigile, che ordina di non «clacsonare» e viene sbeffeggiato mentre gli amici clacsonano senza ritegno. Ogni occasione è buona per mettere alla berlina un nodo sociale, deridendolo e scoprendolo per la finzione vuotata di senso che è.

94 Deleuze, *Il freddo e il crudele*, p.95-96.

95 «Scribac colapalina della Supercazzora brematurata» (Benvenuti, De Bernardi, Pinelli, *Amici miei*, p. 18).

Per quanto riguarda l'umorismo, Deleuze[96] afferma che è il meccanismo inverso, per cui la legge viene presa in giro collocandola nello specifico, ossia prendendola alla lettera, esasperandola. E loro sono masochisti fino al midollo.

Difatti, se il loro modo di agire nei confronti della società è sadico, fra loro vige la regola non detta di prendersi in giro reciprocamente, come afferma il Mascetti da voce narrante all'inizio del secondo capitolo della trilogia. Questa regola, che è l'unica veramente seguita e rispettata da ognuno di loro, viene regolarmente portata alle estreme conseguenze.

Non prendere niente sul serio per poi prendere per dogma il non prendere nemmeno se stessi sul serio può apparire un paradosso avvitato, ma è proprio in questo che si sostanzia il masochismo: perché, se possibile, gli sfottò rivolti fra loro sono ancor più ficcanti di quelli rivolti agli estranei. Sono molto precisi nella mira. Perfino in occasioni delicate come l'innamoramento o il tradimento coniugale o la gravidanza indesiderata.

Come nel masochista, che irride la legge godendo della punizione, anche in loro si accettano le punizioni allo scopo di riderne (come per la separazione del Perozzi o il tentativo di suicidio collettivo della moglie del Mascetti o la compagna megalomane rifilata al Melandri dal Sassaroli o la distruzione della famiglia di quest'ultimo o il giuramento sulla tomba del figlio morto usato come minaccia dalla moglie del Necchi per il marito) o se non altro di soppesarne la violenza alla luce di un'enigmatica proporzionalità con la comicità della legge stessa. Lo sguardo è disincantato perché avulso dalla legge e quindi dell'oppressione del desiderio.

Quindi una dinamica esterna sadica e interna masochista. Si direbbe, con una formuletta, che il buffone viene mortificato dopo aver riso del tabù della morte (la moglie del fornaio data per morta nel secondo capitolo, per esempio).

Sarebbero allora degli ossessivi dell'irrisione?

Questo sarebbe tranquillizzante per l'ottica borghese: non prendono nulla sul serio perché sono degli ossessivi, sono dei poveri malati di mente.

Ma questo toglierebbe al film la sua carica sovversiva, la sua proposta anti-legge. A quel punto non sarebbe il discorso della legge a essere fallato, ma quello dei cinque goliardi a essere delirante e ciò riconoscerebbe implicitamente che la critica che muovono è alienata.

È perciò interessante osservare che effettivamente esiste un motore potente quasi quanto lo scherzo a muoverli, cioè il sesso femminile.

96 Deleuze, *Il freddo e il crudele*, p.96-97.

Tutti e cinque sopportano ogni tipo di traverso per ottenere la donna che puntano e il sesso ha un suo proprio statuto nell'opera: se lo scherzo è un piano, qualcosa che «s'inventa per passare la serata», che è talvolta frutto del Genio, il sesso è il piacere alternativo da godere privatamente, in solitudine, lontani dal gruppo.

Il sesso diventa l'oggetto su cui questi depressi maniacali light riversano la loro ansia. Non è un sesso fatto d'amore, piuttosto di dipendenza, come una droga che poi però stufa. Anche se la Titti del Mascetti è molto intrigante per il conte, viene liquidata con un «allora sei una stronza» perché non vuole seguirlo in una scorribanda ai danni di un pensionato. Idem dicasi per le donne del Melandri, che pure perde la testa per loro e la ritrova non appena sorge qualche problema o per le «nipotine da parte di fava» del Sassaroli o per il sesso coniugale vissuto dal Necchi come un purgante da diluire con avventure di vario ordine e grado.

È un sesso che viene vissuto quasi dal di fuori, masturbatoriamente, visto che le donne che vi si avvicendano non hanno praticamente nessuno spessore ma sono solo dei caratteri. Il catalogo è presto fatto e si divide per generi (le mogli, le compagne, le amanti, le avventure) e tipi (la moglie martire, la moglie matronica, la moglie arpia, la compagna megalomane, la compagna che vuole il matrimonio, l'amante riottosa, l'amante disponibile, l'amante puritana, l'avventura acrobatica, l'avventura con la ragazza più giovane, l'avventura con una suora, etc.), ma nessun esemplare femminile ha profondità. Anche quando sembra che ci sia un coinvolgimento più profondo della strofinazione si tratta di un momento. Si pensi a quando il Mascetti incontra la contorsionista nel secondo capitolo: arriva a indebitarsi con un usuraio per vivere lussuosamente con «quel ragnetto che m'ha fatto perdere vent'anni», ma alla prima difficoltà la chiude con l'aiuto degli amici in una valigia diretta in Spagna.

Si potrebbe pensare che questo modo di vedere la donna «nemmeno come un oggetto, come allo zoo» (il Melandri) sia in linea con un maschilismo già ampiamente stigmatizzato in cui la donna è carne da letto e il talamo nuziale una tomba di desideri sacrificati alla routine della posizione del missionario, ma in realtà ha molte più similitudini con un atteggiamento che non sarebbe così improprio definire "pornografico"[97]: partner diverse, assenza di rapporti emotivi stabili, fine quasi programmata del rapporto.

97 «La pornografia mostra e magnifica il sesso non procreativo, il sesso in sé e per sé in tutte le sue molteplici forme […] al di fuori del matrimonio, sesso senza coinvolgimenti emotivi, sesso consumato d'impulso con perfetti estranei» (Soble, *Pornografia, sesso e femminismo*, p.66).

Si potrebbe obiettare, come abbiamo detto, che il Necchi e il Mascetti hanno una moglie e che il Melandri si innamora perdutamente più di una volta, ma bisogna tenere conto che il consumato rapporto coniugale del Necchi viene intervallato da diversivi sessuali con altre donne e che trascorre molto tempo fuori casa, che il Mascetti è un fedigrafo cronico, che gli innamoramenti del Melandri finiscono tutti male in breve perché sceglie sempre donne con difetti più o meno palesi.

A questo punto, sarebbe legittimo chiedersi come mai questi soggetti che hanno l'irrisione come cardine esistenziale poi siano così sensibili all'ottenimento del sesso, del sesso nemmeno come gioco, ma letteralmente come oggetto.

Domandiamoci allora lo scopo di questo sesso nell'economia diegetica.

La donna è un oggetto di desiderio come abbiamo visto, che ingenera paura di perderlo quando lo si ottiene. Ma i cinque amici non hanno paura di perdere la propria donna, anzi lo mettono in conto come eventualità. Ne consegue che la donna in sé non è il vero oggetto del desiderio.

L'oggetto del loro desiderio è allora il solo sesso? Strano a dirsi, visto che il solo sesso si può ottenere in modi estremamente più semplici di come mostrano loro[98].

È allora la possibilità di scherzarci su? Sì, in apparenza, ma consideriamo che «la sessualità ha un lato oscuro, minaccioso. Nella battuta a sfondo sessuale la minaccia viene neutralizzata, resa inoffensiva»[99].

Quindi si tratterebbe di una risata che cela qualcosa di intravisto in questo sesso e di angosciante, non di una risata come quella suscitata da uno scherzo ben riuscito.

Qual è allora questo oggetto che causa un desiderio forte al punto da imbarcarsi nelle più improbabili avventure pur di averlo, non lenitivo, allocato nel sesso, ma non coincidente con esso? Cosa trovano nel sesso pornografico che non trovano nella loro compagnia?

Proveremo a rispondere.

Se «l'oggetto della legge e l'oggetto del desiderio si identificano»[100], arrivando come nel caso della donna a dire "non desidererai la donna d'altri", e se la loro unica legge è quella di non prendere niente sul serio, dobbiamo forse desumere che l'oggetto di desiderio presente nella donna è la serietà?

98 Stando al DSM IV, le attività impulsive a sfondo sessuale sono manifestazioni della maniacalità, quindi questo desiderio sarebbe di origine psicopatologica.

99 Berger, *Ivi*, p.95.

100 Deleuze, *Il freddo e il crudele*, p.94.

Se consideriamo la parola "serio" è bene tenere presente che deriva dal latino *serius*, ossia "grave", derivante a sua volta dalla radice indoeuropea *swer-*, "pesare".

Nel sesso pornografico si ritrova un legame che è stato reciso con la società, si ritorna coi piedi per terra dopo tanta leggerezza. Se, data la legge dell'irrisione, la società è presa come oggetto alieno al gruppo, nel sesso pornografico quell'oggetto si ritrova e i cinque amici possono comunque riconoscersi in un gruppo sociale.

Non si tratta di un banale narcisismo in cui la donna è il trofeo di una gara per il riconoscimento sociale, bensì la donna è l'unico punto d'identità che consente ai cinque amici di continuare malgrado tutto a riconoscersi nella società, forse addirittura – se si assume il punto di vista psicopatologico – in questa realtà.

Questo motore sessuale in quanto pornografico non è invadente. Non è l'amore coniugale che li ingloberebbe nella società con tutte le scarpe, è un rapporto sessuale pieno di ritualità borghese (corteggiamento, fuga romantica, doni, etc.) ed esile come il filo di un palloncino che li assicura a terra senza farli smettere di volare.

Dinanzi a tutti gli affronti della società ottusa e della loro autoconsapevole insignificanza, i rapporti pornografici con le donne sono i momenti rassicuranti che li fanno sentire "reali-zzati".

Sotto questo aspetto la pornograficità di questi atti non ha uno scopo poi così lontano della legge: anche questo sesso è un oggetto di spostamento dell'ansia di cui i cinque personaggi sono vittime quando la dinamica di gruppo, lungi dal porre sollievo con goliardate, potrebbe arrivare a nevrotizzare gli aggregati molecolari della grandezza molare (che, per definizione è "leggera", quindi inadatta se si cerca un po' di "pesantezza").

Come possono avere una riprova del loro inserimento nell'ordine sociale utilizzando lo stesso stratagemma che usano per testimoniarsene fuori?

Tuttavia, nel rimedio incluso in detti rapporti con le donne, rimane comunque l'ombra della vocazione originaria dei cinque amici, che autoalimentano anche col sesso la depressione[101] di cui hanno bisogno per darsi al loro riso dissacrante.

101 Per i nessi fra sesso occasionale e depressione si consulti: "Risky Business: Is There an Association between Casual Sex and Mental Health among Emerging Adults?"<http://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/00224499.2013.772088#.UiEY-xYzVLw>.

4.5. *Pornotopia nomade e rassicurazione*

La pornograficità come ci rassicura oggi e come?

Al primo impatto sembrerebbe che le cose, oggi, siano diverse.

Mentre i protagonisti della trilogia rischiano del proprio come argine alla noia, dunque godono nel mettersi alla prova, il fruitore di pornografia che conosciamo si sottrae alla prova.

Naturalmente qui non si parla di dipendenze gravi, ma soft. Quindi di un soggetto assolutamente normale, senza nessun problema col sesso reale, ma che non riesce a rinunciare alla sua porzione quotidiana di pornografia e masturbazione pur potendo avere un'alternativa sessuale in carne e ossa. Quello che si potrebbe dire in linguaggio comune "un diversivo". Ma con un'attrattiva ben precisa:

> Coloro che amano la pornografia spesso manifestano due atteggiamenti contraddittori volti a rassicurarli: 1) il fatto che prova l'esistenza oggettiva della sessualità; per il meccanismo della "divisione della colpa", questo fatto stesso diminuisce il senso di colpa rendendo le fantasie sessuali più "oggettive"; 2) nondimeno la sessualità temuta non è reale; si gode di questa per immedesimazione leggendola in un libro, non facendone un'esperienza concreta, e così è meno pericolosa[102].

Quella che in *Amici miei* era un'esperienza giocata in prima persona, oggi è vissuta in privato, ma siamo in presenza di due pornotopie con lo stesso scopo.

«Quello che caratterizza la pornotopia è la sua capacità di stabilire relazioni singolari tra spazio, sessualità, piacere e tecnologia (audiovisuale, biochimica, ecc.), alterando le convenzioni sessuali o di genere e producendo la soggettività sessuale come derivato delle sue operazioni spaziali»[103], perciò possiamo dire che la pornotopia di Amici miei si differenzia dalla nostra per via della tecnologia di cui siamo dotati, che a cascata modifica gli altri elementi, divenendone di fatto il prototipo.

Un soggetto qualunque, con un partner sessuale stabile, senza problemi sessuali, un'ora al giorno si chiude in una stanza con un pc appena sa di non venire disturbato e fruisce di pornografia con ovvie conseguenze.

---

102 Fenichel, *Trattato di psicanalisi*, p.394.

103 Preciado, *Pornotopia*, p.113.

Senza il pc, questo soggetto, dove andrebbe a prendere la sua dose di rassicurazione? Esattamente dove e all'incirca con le stesse modalità di *Amici miei*.

Il nocciolo della deformazione coerente intercorrente fra una pornotopia di quest'ultimo tipo e quella che definirei "nomade" è riassumibile in pochi concetti essenziali che si seguito illustreremo.

Torniamo all'OD degli amici.

All'inizio del primo film Perozzi cerca insistentemente compagnia fra gli avventori di un bar e una prostituta di nome Italia, mossa a pietà, si offre di fargliene, ma lui rifiuta dicendo che forse è meglio che se ne vada a dormire. Arrivato a casa vede l'auto del figlio e decide di non rincasare, ma non tornerà dalla prostituta, cercherà gli amici. L'unica prostituta "attiva" dell'intera trilogia viene elusa senza un motivo concreto.

Sempre nel primo i cinque amici sono insieme cercando sul giornale un film da andare a vedere al cinema. Il Necchi snocciola alcuni nomi di commediole sexy, suscitando il tedio degli amici. L'unica incursione del cinema osé nella trilogia viene stroncata con una scrollata di spalle.

L'interesse per l'OD, quindi, passa anche, se non soprattutto, per il rituale del corteggiamento. È questo rituale a rassicurare, perché garantisce un feedback sociale.

Questo mettersi in gioco nel sesso pornograficamente fruito è ben diverso da quello del fruitore di pornografia come lo abbiamo dipinto. Ma se riprendiamo quanto detto in precedenza, non possiamo sottovalutare l'influenza della paura e della vetrinizzazione sulla pornotopia contemporanea.

Gli amici si mettono in gioco perché la società, per quanto più sessuofobica della nostra, è anche più omogenea. Le paure sono inferiori, non esiste quella dell'AIDS per esempio, e la donna è ancora inquadrata in un preciso universo di senso in cui è preda. Inoltre l'assenza di una tecnologia come la nostra, che sovraespone e crea una tracciabilità, è determinante per le loro scorribande. Le loro zingarate non sarebbero le stesse con uno smartphone e lo status di Facebook da aggiornare o la condivisione di fotografie.

Gli amici esercitano un rapporto con la donna rodato, si potrebbe dire, da secoli. E godono della donna in momenti "privati".

Oggi, viceversa, col cambiamento tecnologico, la sovraesposizione è causa di ansia, quindi il momento "rasserenante" deve essere intimo. È una pornotopia "nomade" perché si muove nello spazio di pari passo col pc che trasmette pornografia, ma i suoi elementi sono stabili: ricerca di intimità e solitudine, assenza di paura delle malattie, della sovraesposizione della propria esistenza, della tracciabilità della propria ricerca (che, pur rilevata, è nella riserva del "dato sensibile" concessa dalla legge stessa).

Il momento di "caccia" degli amici, in una società dove il sesso è facilitato, spettacolarizzato, ma potenzialmente patogeno e tracciabile, non sarebbe più di "caccia".

Il rituale di corteggiamento della pornotopia di *Amici miei* diventa il rituale di nascondimento della nostra società mediaticamente iperesposta e ingorda di paure.

Il filtro dello schermo è tipico di una società piena di altri filtri a causa della reperibilità e ammissibilità di ogni cosa, ma anche delle contropartite che comportano.

Nel rituale di nascondimento, come in quello di corteggiamento, esistono alcuni momenti mediamente frequenti. Innanzitutto il rapporto fisico con l'oggetto con cui fruire la pornografia, in secondo luogo la ricerca del "porno preferito", visione del porno, masturbazione.

L'oggetto intermediario rassicura di per sé, come tutti i filtri che sono disposti intorno a noi per ridurre l'ansia.

La ricerca del porno preferito è il momento centrale in cui si può osservare una delle caratteristiche più interessanti della pornografia fin quasi dalla sua origine: la sua divisione per categorie. Nel porno c'è tutto, ma classificato: nasce classificatorio[104]. La distinzione è per: *prestazioni*, che potremmo distinguere sommariamente in "normali" o "perverse"; per *gruppo etnico*; *caratteristiche socio-culturali* come età (in tal caso si ricorre a nomi connotativi quali "lolita", "innocent", "teen", etc., a cui possiamo aggiungere le subculture come "goth", "grunge", "emo", etc.), *ruolo* (studentesse, madri, fattorini, etc.); *caratteristiche fisiche* (grandezza delle varie parti anatomiche, nanismo, amputazioni, menomazioni, colore dei capelli, etc.). Ogni classe contiene generi e ogni genere tipi differenti, ognuno con precisi segni che riportano a funzioni simboliche di liquidi organici, della suzione, dello sguardo (si pensi alla peculiarità del POV o del Gonzo), sorrisi, lacrime, sbafo del trucco, cenni di assenso o diniego e così via. Questa ricerca è di per sé identificativa di questo particolare modo di impiegare la propria sessualità. Le categorie si predispongono ad accogliere la ricerca del fruitore, che ha per la prima volta la possibilità di sfogliare fin nei dettagli le gamme del porno. La distanza fra il soggetto e l'oggetto

104 «Ogni immagine, ogni messaggio mediatico, ma anche qualsiasi oggetto funzionale circostante, è un test – cioè, in tutto il rigore del termine, libera dei meccanismi di risposta secondo stereotipi o modelli analitici. Al giorno d'oggi, l'oggetto non è più "funzionale" nel senso tradizionale del termine, non vi serve: vi sottopone a un test. […] Il fatto che tutto si presenti oggi secondo un ventaglio o una gamma, questo solo fatto vi sottopone già a un test, perché vi impone di scegliere» (Baudrillard, *Lo scambio simbolico e la morte*, p. 75-76).

della ricerca assume un valore erotico con la procrastinazione, garantisce un tempo di decompressione che funge da anticamera fra il momento del porno e ciò che lo precede, conferendogli a tutti gli effetti lo statuto di momento "per se stessi".

La visione del porno è altrettanto caratterizzante, perché non ha una finalità se non in se stessa. Se riprendiamo il caso del soggetto sopra esposto, che pur potendo avere un'alternativa fisica alla pornografia, la vede comunque, dobbiamo osservare come di fatto essa diventi uno spettacolo che è causa e fine in sé, senza connessione col sesso, che ci sarebbe comunque con o senza pornografia. Fino a ieri la pornografia non esistitava in quanto tale, ma come opera funzionale a qualcos'altro[105]: esisteva in via strumentale (quindi per abbreviare la distanza fra soggetto e sesso) o teleologica (per predisporre il soggetto al sesso).

È un'invenzione della tecnologia il porno come oggetto in sé e per sé. Si accusa spesso il porno di rappresentare violenza, ma la violenza è dovuta alla sua brevità[106]: la connessione allaRete nel recente passato e il fruitore di porno si predispongono a video di pochi minuti, quindi l'intero "cosa" del porno è condensato al massimo possibile. Oggi, con la banda larga, i tempi si allungano e hanno fatto la loro comparsa le compilation tematiche che incollano uno all'altro lacerti di altri video, ma il dna della brevità è ancora ben visibile. È per questa originaria necessità di sintesi che non abbondano i video erotici, più interessati a descrivere il "come" che a mostrare il "cosa".

Infine, la masturbazione assume un ruolo a dir poco formale, di conformità: una pulsione neurovegetativa che sancisce con alcuni secondi di piacere l'avvenuta fine del momento intimo. «La scoperta moderna dell'intimità appare un'evasione dal mondo esterno nel suo insieme per rifugiarsi nell'interiore soggettività individuale, che era stata riparata e protetta in precedenza dalla sfera privata [essendo] il pubblico divenuto funzione del privato e il privato l'unico interesse comune rimasto»[107].

È la masturbazione che giustifica e motiva la chiusura del soggetto in una sfera inviolabile di intimità, visto che quella privata si polverizza a causa della tecnologia. «Le quattro mura della proprietà offrono il solo rifugio si-

105 I dipinti delle grotte (da cui il "grottesco"), gli affreschi nelle case di tolleranza, le statuine erotiche celate nei manici dei bastoni, etc. La pornografia ornava gli ambienti adibiti al sesso e stimolava la pruriginosità nel corso di riunioni erotiche. Richiedeva elaborazione ed era difficile cambiarla.

106 Si pensi a comprimere *Moby Dick* in tre minuti: si vedrebbe solo un tizio che tira un arpione su una balena.

107 Arendt, *Vita activa*, p.50.

curo dal mondo pubblico comune, non solo da tutto ciò che avviene in esso ma anche dalla propria condizione in pubblico, dall'essere visti e sentiti»[108].

Le due pornotopie, quindi, pur diverse a causa dell'introduzione di una diversa tecnologia e di un aumento delle paure legate al rapporto con l'altro, si somigliano per il fine: sentirsi rassicurati sulla propria identità, in ambito sociale ed esistenziale. Cioè sentirsi un Io, valente in quanto differenziato da un Loro, ma incluso in un Noi.

4.6. *Pornformance: lineamenti*

La performance pornografica (o pornformance) non ha in sé lo scopo del piacere né dell'orgasmo.

L'eiaculazione diegetica della pornografia, che è di per sé una potenza (di generazione), non è un atto sessuale, tantomeno una manifestazione di piacere. Lo scopo della pornformance è ricominciare. L'eiaculazione è solo l'inizio di una nuova azione sessuale, elude l'impossibilità del porno di fermarsi, di collocarsi una fine. Nella fine postula il nuovo inizio. Nello sguardo dell'attore che eiacula non c'è il piacere bensì la soddisfazione/annientamento di poter ricominciare il concatenamento di pornformance che non hanno finali, ma solo inizi. L'orgasmo è la mezzanotte, che non fa in tempo a essere fine che già è inizio.

Nella pornformance il maschio è nulla di diverso da una potenzialità. Nel momento in cui l'orgasmo non è parametro più del piacere, la donna è atto e l'uomo potenza dell'azione pornografica: c'è un'erezione da conseguire, senza della quale il congiungimento/atto sessuale non si verifica e l'uomo, da potenza, diventa impotente, potenza non realizzatasi nell'atto/donna (che è già sempre nel sesso in quanto corpo predisposto ad accogliere la potenza).

È sesso realizzato, in attesa di attualizzazione da parte dell'erezione. Non per altro il volto dell'uomo è, nel porno mainstream, irrilevante: non è un'identità perché prima dell'orgasmo è sesso in potenza, durante e dopo torna allo stato di potenza. L'uomo è assente nel porno perché è presente nella sua fruizione. Il vero uomo nel porno è quello che lo guarda.

Per i medesimi motivi la donna non è protagonista del porno se non in funzione del pene da inturgidire e usare. Le pornoattrici si specializzano in varie performance e il loro aspetto, in contesto mainstream, è necessario alla performance ma solo in una forma neutra che viene ottenuta parifi-

108 *Ivi*, p.51-52.

cando i volti col peculiare make-up dei porno: essendo questo schiacciato sull'azione sessuale, non lascia nessun vuoto entro cui consentire vita e movimento di qualsiasi altra cosa (come, per esempio, un'identità). Elimina il vuoto zen, la separazione fra cielo e terra che Crono, secondo Esiodo, creò per consentire la vita.

Siamo alla performance che mostra se stessa, per se stessa. Come la legge senza oggetto che si sostanzia nella sua forma.

Si può dire che la pornografia l'abbiamo inventata in questa epoca.

Etimologicamente "pornografia" identifica l'oggetto che ritrae (rappresentazione meretricia, delle prostitute), ma non dice nulla del mezzo (fotografia) o della volontà (serigrafia). Ma oggi questa definizione crolla perché esiste la professione di chi si fa ritrarre in scene esplicitamente sessuali. Quindi non più "pornostar" derivato di "pornografia", ma il contrario.

Le modalità con cui il porno viene delineato oggi, però, non hanno nulla a che fare con tutto ciò che il porno è stato, come abbiamo visto. Ciò che c'era prima, forse, poteva anche essere definito molto intuitivamente e sommariamente "pornografia", ma oggi è del tutto inappropriato.

Noi abbiamo inventato un altro modo di fare la pornografia, quindi anche un altro modo di trasmettere un'idea del sesso. Come chiamare questa nostra "oltrepornografia"?

Una tentazione barocca suggerirebbe "stereosessografia". Una versione amplificata della rappresentazione del sesso: ogni video è particella di un megaschermo esistenziale dato dalla Rete, in cui il mondo specchia e specchierà nel futuro prossimo la propria sessualità.

Di amplificato c'è, di pari passo col sesso, il funzionamento dei meccanismi del mondo percepito.

Da questo punto di vista potremmo osservare una curiosa deriva della nostra economia e dei nostri consumi: a fronte di una eccezionale e "spericolata" facilità d'acquisto c'è un'impossibilità insormontabile nel capire l'economia "linguisticamente" e discorsivamente.

Se comprare è divenuto facilissimo, attraverso laRete o call center attivi 24h, capire che cosa succede al nostro conto in banca o peggio ancora alla Borsa è divenuta un'impresa spesso nemmeno alla portata di studiosi e professionisti. Sembrerebbe addirittura che il comprare si sia ridotto a una performance fine a se stessa e il comprendere l'economia sia divenuta un'attività ostica e puramente linguistico-discorsiva.

Per capire l'economia, insomma, il nostro Io cosciente dev'essere più che esperto, mentre per comprare – trattandosi di un gesto che richiede una quota di esperienza linguistica da terza elementare – è sufficiente la pulsionalità dell'Es.

La coincidenza che dovrebbe far pensare è che l'uomo non ha nessun controllo sugli insospettabili organi al proprio interno, ma ha imposto un ordine rigido alla natura che lo circonda.

Sull'unico organo che può minimamente controllare, cioè quello sessuale, fa pesare da secoli una pesante e rancorosa censura.

È possibile dunque che questa impossibilità di controllare il proprio corpo sia alla base delle etichette, delle regole, delle discipline, degli abiti inamidati, delle coreografie, delle castrazioni, delle prigioni, della religione e simili?

La continuità con un certo atteggiamento attuale non dovrebbe mancare di colpire: non è retorico parlare, per il rapporto con il nostro corpo, di una singolare attenzione alla sua estetica, attenzione che non esita a diventare "chirurgica".

Però, se fino all'ultimo decennio del XX secolo, la tecnica si occupava di regolamentare la natura, di abolirne la complessità per privilegiare la costruzione di recinti fisici e categorie mentali, con la diffusione dellaRete nei vent'anni a seguire, questa complessità è deflagrata con l'ausilio di un medium ipermnemonico e iperflessibile.

Fra il pre e il post Internet la differenza potrebbe essere quella che intercorre fra lo scrivere un romanzo solo con l'ausilio di carta e penna e lo scrivere il medesimo romanzo al computer con tutte le facilitazioni annesse.

Internet, quindi, oltre alla complessità, ha anche liberato qualcos'altro specificatamente nell'ambito della pornografia?

Sull'onda della suggestione ispirata da Yochai Benkler[109] potremmo ipotizzare che si sia liberata la fantasia dell'utente. Ma immediatamente dovremmo limitare questa fantasia.

Se è vero che oggi ogni fantasia sessuale ha il suo spazio nellaRete, quanto conta la fantasia individuale nella relazione con la pornografia?

Tendenzialmente è un contenitore interpassivo: richiede la partecipazione dell'utente per essere "eccitante", ma allo stesso tempo guida l'eccitazione lungo le anse del proprio codice.

La tentazione principale è di affermare che alla pornografia manca un perturbante nella maggior parte dei casi. E il perturbante vero della pornografia meccanizzata è il piacere: se s'intravede autentico (autentico vero o autentico finto) piacere nell'attrice, allora siamo in presenza del perturbante del porno.

---

109 «Mentre di fronte alla tv il consumatore è un ricettacolo passivo, che si limita a selezionare il prodotto finito che consumerà scegliendolo tra un numero di opzioni relativamente ristretto, nel mondo di Second Life l'individuo viene trattato come un essere umano attivo, creativo, capace di dare forma alle proprie fantasie, da solo o insieme ad altri» (Benkler, *La ricchezza della Rete*, p.171).

In sostanza noi oggi siamo abituati a una pornografia in cui non c'è piacere, ma solo sesso. Improvvisamente, vedere il piacere, è come nell'Uomo della sabbia, vedere Coppelius diventare Sabbiolino.

Tuttavia questa tentazione sarebbe una sovrainterpretazione molto difficile da dimostrare, visto che sull'essenza del porno si fa sempre fatica a trovare un accordo, visto la difficoltà nel parlare (o tacere) del suo oggetto: quando Bataille scrive dell'erotismo, subito dopo aver parlato di erotismo sacro, afferma che alla riproduzione degli esseri unicellulari manca la violenza del nostro erotismo, per cui il porno sarebbe a base di violenza perché l'essere umano è costitutivamente violento, e questo oggetto è molto difficile da guardare a viso aperto per il nostro sguardo di contemporanei che hanno rifiutato questa semplicissima constatazione.

4.7. *L'oscuro oggetto. Legge con Pornografia*

È a questo punto che dobbiamo porci delle questioni che richiedono una ulteriore speculazione.

a) Qual è l'oggetto della nostra Legge?
b) Che rapporti intercorrono fra Legge e Pornografia?
c) Che ruolo svolge la Colpa?

Se la legge ha per oggetto il desiderio represso (Lacan), il porno è il modo in cui si reclama questo oggetto interdetto. Una volta recintato per sopravvivenza dalla Legge, il desiderio cerca un oggetto di spostamento in cui esorcizzarsi – non potendo sempre reprimersi – e lo trova nel porno, che ha la stessa struttura della legge, ma offre un ulteriore recinto per far galoppare il desiderio legificato. Il porno rende ulteriormente inoffensivo il desiderio placandone la ribellione cagionata dalla repressione della legge.

Il desiderio represso è la sfera privata, la legge sopprime di fatto la sfera privata dell'individuo anche se apparentemente la tutela[110]. La percezione, ricavata dalla mediasfera, è che la legge tuteli la privacy, ma allora non si spiegherebbero certi fenomeni di massa.

A livello pop ci sembra che un buon esempio possa essere il progetto Gorillaz. Come nota Peverini:

110 A volte la legge manifesta questa repressione, come nel caso del Patriotic Act o le leggi proibizioniste su aborto, divorzio, riconoscimento coppie omosessuali, eutanasia, "droghe leggere" di molti paesi occidentali.

> Il controllo sull'immagine Gorillaz è totale, ogni uscita pubblica del gruppo mira a costruire uno scenario virtuale fortemente strutturato, un macro-testo multimediale che progressivamente assume le sembianze di un unico scenario sincretico, in cui vengono ridefiniti i tradizionali confinit che separano forme testuali differenti. […] Con i Gorillaz la linea di confine tra realtà e finzione viene definitivamente offuscata, il corpo della star viene sottoposto a un intervento di manipolazione che riduce i volumi a figure, l'icona di una pop star come Damon Albarn a una silhouette caricaturale a due dimensioni (2D) che mantiene solo alcuni tratti dell'originale: la voce, il taglio di capelli, gli zigomi[111].

Perché questa band si è tolta di mezzo dalla rappresentazione? Il motivo è presto detto: come loro stessi dichiarano – nella citazione che ne fa Peverini – non vogliono essere ridotti a «modelli da passerella» perché quello che viene fatto dell'immagine è «un abuso, uno sfruttamento... stanno "usando" questi ragazzi: A1, Hear'Stay, Spice Girls, tutti loro vengono manipolati» e prima o poi dal tritacarne spettacolare «si sentiranno dire che ormai sono troppo vecchi per continuare a esistere, magari perché dietro l'angolo c'è un nuovo gruppo che è più bello e che suona meglio di loro, allora verranno abbandonati come fossero spazzatura».

Anche a livello politico c'è chi "si fa fuori" di scena per non essere fatto fuori. È il caso di Anonymous, in cui una moltitudine d'individui rinuncia alla propria identità per ritrovarla nell'identità perfetta con gli altri.

Come può definirsi attenta al privato una legge (giuridica o sociale o antropologica) che in-forma un gruppo in modo da spingere i suoi componenti (per avere visibilità) a indossare una maschera uguale per tutti e a entrare in un gruppo autobattezzatosi Anonymous?

> La distinzione tra la sfera pubblica e quella privata, considerata dal punto di vista della dimensione privata piuttosto che da quello del corpo politico, corrisponde alla distinzione tra cose che dovrebbero essere mostrate e cose che dovrebbero essere nascoste[112].

Senza l'anonimato non c'è vero privato e senza privato si è sorvegliabili. Green Peace è anche ricorsa all'uso di maschere. Per contestare il dispositivo della legge si cerca l'anonimato, il segreto, perchè l'oggetto represso è la privatezza, il segreto. Tutto è un test, tutto è profiling, la contestazione deve sfuggire alla "schedatura".

Del resto anche il legislatore è ignoto.

---

111 Peverini, *Il videoclip. Strategie e figure di un formato breve*, p.169

112 Arendt, *Vita activa*, p.52.

La legge si è sempre occupata direttamente di limitare la pornografia e le posizioni contrarie alla pornografia (esaminate con completezza e spirito da Ruwen Ogien in *Pensare la pornografia*) si sono sempre fondate su giudizi etici e morali che bollano la pornografia come contraria al giusto e al bene. Ma chiedersi se il porno sia o meno nel Bene o nel Giusto ha lo stesso senso che chiedersi se lo siano la letteratura, la masturbazione, le sigarette, gli alcolici, etc.

Il porno, invece, si è indirettamente occupato – ma con la stessa protervia a partire dal XX secolo – della legge: esso è il verso con cui capire meglio il recto/legge, poiché a seconda si come si comporta la legge col porno si capisce dove essa tende, e a seconda di come il porno muta nella società si può sapere quali sono le mire più intime della legge.

Ci sono stati tempi in cui Joyce e Boccaccio erano considerati pornografici. Oggi la rappresentazione esplicita di un comune rapporto sessuale fra professionisti è definita pornografica (qualcuno, con innato senso d'involontaria comicità, parlerebbe di "scene forti"). Ma proprio così la pornografia mostra i limiti che la legge impone, oggi, sul privato. Svela l'oggetto della legge in modo potente e definitorio.

Per cui, un porno da fruire intimamente e in cui i rapporti sessuali portano il segno della violenza umana (Bataille) e della prevaricazione di genere in chiave sessuale consensuale, è l'*envers de la tapisserie* di ciò che la legge vela: il privato, la potenziale incisività del singolo sulla realtà e la violenza dei dominanti ormai smascherati.

Fra i giochi ottici illustrati da Landowski in *La società riflessa* si assiste alla costruzione di un quadrato semiotico che in corso di formazione assume questa topica: voler-essere-visto ("ostentazione", per Landowski) contrapposto a non-voler-essere-visto ("modestia") e voler-non-essere-visto ("pudore") contrapposto a non-voler-non-essere-visto ("mancanza d'imbarazzo" o "impudenza").

Il porno ostenta la mancanza d'imbarazzo, mentre il suo modesto fruitore si scherma nel pudore.

Che rapporti intercorrono fra legge e porno?

La legge crea, col suo "no", il desiderio e "consente" di desiderare. La legge senza desiderio è un tritacarne, il desiderio senza legge mero arbitrio. La legge può donare il desiderio interdicendo l'OD, ma non può che esserci la contropartita che sappiamo.

Nel nostro caso la legge interdice la privatezza e il porno di mercato è un rifugio surrogato che, per il modo in cui è costruito, si offre di calmare il disagio di questa mancanza. Il dono implicito della legge è, oggi, di farci desiderare il privato ("vorrei andarmene in vacanza su un'isola deserta",

"spengo il cellulare", "mi cancello da Facebook", "mi rendo irreperibile"); il porno ricorda tale pressante desiderio e gli offre un luogo in cui sfogarsi, sempre nell'alveo dello stabilito e del programmabile, è in questa ambivalenza fra ricordare l'assenza e calmare il bisogno che il porno afferma la sua autorità nei confronti del suo fruitore.

Sia l'autorità della legge che quella del porno si fanno valere contrappostamente sui bordi dello stesso cratere: la perfetta inutilità del nostro privato, che è incapace d'incidere sulla tranciante realtà tecnica.

La legge *distrae* un Me che potrebbe "fare" e lascia fare a un rudimentale Io elementarmente narcisistico che passa il tempo a specchiarsi nei massmedia.

Il rituale pornografico ricorda a noi stessi la capacità rinunciata di reclamare per il Me uno spazio privato.

Per questo il porno è inibito dalla legge: il porno ricorda che noi rinunciamo al privato in cambio di una misera intimità, bontà della legge.

Per questo il porno "di mercato" è sprovvisto di piacere e i pornostar capaci di farlo trasparire diventano star indipendenti sia del mondo hard che di quello non hard.

Ma c'è il rischio che la ricerca del "porno preferito" ricordi al soggetto di essere capace di desiderare e cercare l'OD: per questo la ricerca viene spinta all'interpassività dal mercato.

La differenza fra essere un attore porno e non esserlo è una differenza che si risolve a favore di quest'ultima condizione per almeno un punto: il sesso dei professionisti sul set è, per quanto funambolico e sopra le righe, troppo coreografico. Le stesse cose, fatte da non professionisti, riservano i benefici dell'imperfezione. L'operazione sessuale è in sé fin troppo semplice, se non la si arricchisce di dettagli, se non la si rende complessa. L'imperfezione umana, nello specifico, coltivata si palesa come opera aperta e tridimensionale. Uscire dalla performance in generale e dalla pornformance in particolare, come dal "gesto d'acquisto", è difficilissimo e complicato: la performance causa dipendenza. È necessaria l'abiura dell'Io pubblico per il Me privato.

Ma il porno sopravvive e testimonia in noi il desiderio di privato e, soprattutto, di ascolto che la legge di fatto nega. Solo a partire dal proprio desiderio è possibile relazionarsi con l'altro, solo con l'ensimismarse, si può arrivare a pensare (a) l'altro da sé, a scoprirlo, a percepirlo; ma se si resta occupati a sentire e a ubbidire alla performatività come ascoltare?

Per questo bisogna diffidare della legge e del porno di mercato, che finiscono col somigliarsi troppo a forza d'intrattenere una relazione di contrasto.

La specificazione "di mercato" chiarisce che anche il porno può avere delle variazioni più o meno interpassivizzanti. Tutto dipende da quanto

piacere esprime (essendo il piacere quella metanarrazione dell'opera aperta dalla seduzione), da quanto è stato impoverito per giungere al maggior numero possibile di fruitori, quindi fondamentalmente dalla sua metanarrazione. Questo punto renderebbe il porno di mercato quasi un sottogenere della legge: sia l'uno che l'altra hanno come metanarrazione sé.

La questione della metanarrazione nel porno è decisiva per arrivare a vedere il tassello finale dell'esposizione (vetrina e squadernamento, commestibilizzazione e sessualizzazione) legal-pornografica. E da lì verso la Colpa.

Nei porno di mercato i corpi hanno, prevedibilmente, la collocazione che in un saggio accademico può avere una citazione da un altro saggio accademico: si cita perché all'estensore di turno serve dare dignità accademica e visibilità nella sua comunità di riferimento al proprio scritto. Tuttavia la citazione in un'opera d'arte o in un saggio erudito (alla Ricoeur o alla Foucault, per intendersi) ha uno scopo generativo e apotropaico, quindi lo stesso potrebbe dirsi per il corpo in certa pornografia.

Qual è, allora, il rapporto fra citazione e pornografia?

La questione è tutt'altro che irrilevante in epoca postmoderna (Lyotard) in cui le metanarrazioni sono in crisi: potrebbe darsi che la pornografia aumenti e si meccanicizzi proprio perché manca una metanarrazione? Anais Nin o Henry Miller parlavano del sesso parlando anche della metanarrazione della libertà o del vitalismo o dell'inconscio o dell'autocoscienza e così via. Oggi di che parla un porno?

Il porno non dovrebbe smettere di avere un contenuto metanarrativo, altrimenti finirebbe col non essere più contrapponibile alla legge, in cui tutto è solo legge. Il porno non dovrebbe perdere la risata, ammiccante ma pur sempre sovversiva.

Se, parafrasando Simone Regazzoni[113], il porno è una fiction che incorpora l'atto, la similitudine con la legge comincia a delinearsi.

Sia la legge che il porno descrivono un ambito "a cose fatte" prima che si facciano. Colpa o orgasmo poco importa, ma collocano in un campo fuori dal tempo un risultato che futuribilmente sarà nella realtà. La legge è lì per sanzionare una condotta, ma quella condotta è già avvenuta, e la sanzione è proiettata sul futuro. Il porno è lì per portare all'orgasmo masturbatorio, ma quell'orgasmo filmato è già avvenuto, e la masturbazione è proiettata nel futuro.

La pornografia repressa dalla legge diventa una messinscena ripetitiva, con acconciature e mascheramenti e grugniti buffi: commediola del desi-

113 Regazzoni, *Pornosofia*, p.107.

derio dove quanto di non filmabile c'è nel sesso va sostituito con qualcosa di filmabile.

«Quel che più è chiaro, infatti, è che LA LEGGE, definita dalla sua pura forma, senza materia e senza oggetto, senza specificazione, è tale che non si sa che cosa sia, e che neppure si può saperlo. Essa agisce senza essere conosciuta. Essa definisce un ambito di erranza in cui si è già colpevoli, vale a dire in cui si sono già trasgrediti i limiti prima di sapere cosa essa sia: così Edipo»[114].

Solo questa formula può accomunare il porno alla sua deriva commerciale: è caratteristica del porno.

Questo atomo, allora, si compone delle seguenti particelle: legge, porno, riso, colpa.

Il risultato della nostra società è fra i più interessanti: i soggetti esercitano il loro diritto a scegliere, ma fra ben definite possibilità e poi le decisioni si riversano nei massmedia, che quindi discorsivizzano le scelte fatte. Quindi l'Autorità viene esercitata filtratamente dai soggetti sui soggetti, in una specie di anarchia guidata a partire dalle concessioni e possibilità del mercato. «La Legalità è il *cadavere* dell'Autorità»[115] e il porno (non commerciale) è il corpo vivo dell'Autorità.

Il Giudice, in quanto luogotenente del Legislatore (o Altro), gode del soggetto dilaniandolo nella contrapposizione di accusa e difesa. Lo scopo è la verità, che beninteso è "giudiziaria", cosa ben diversa dalla verità. Hanno un bel discutere le fazioni sostenitrici rispettivamente del realismo e dell'ermeneutica nel cercare di far prevalere l'oggettività sulla soggettività e viceversa del ruolo del giudice. L'uovo di Colombo sarebbe la soggettivazione del giudice[116], lacerando l'illusione della sua terzietà e palesando l'oligarchia dei giudici per quella che è, ma questo dissolverebbe in una sonora risata la ridicolaggine della legge.

La Pornografia, in quanto luogotenente del Porno (o Soggetto Godente), gode della ridicolaggine della legge insieme al fruitore, polverizzando di fatto la colpa.

In questo consistono i termini del teorema che finora si è provato a illustrare: nel boudoir della legge è il soggetto a essere goduto fino agli estremi sadiani visto che si impone su egli l'Autorità del Giudice[117], al contrario

114 Deleuze, *Il freddo e il crudele*, p.93.
115 Kojève, *La nozione di autorità*, p.24.
116 Illuminante la lettura di: Kojève, *Ivi*, p.90.
117 Cfr. Kojève, *Ivi*.

nell'aula del porno non commerciale il soggetto gode della legge irridendola fino a piangerne.

E questo pianto cela ulteriori nodi che ci riserviamo di affrontare in una sede più congeniale.

CONCLUSIONI

Da un punto di vista metodologico, ogni conclusione è parziale. E momentanea. L'unico valore delle conclusioni a cui si giunge può risiedere in quanto è estesa la parte che si è abbracciata (quindi quant'è modesta la sua parzialità) e quant'è lungo il momento della loro validità (quindi quant'è momentanea la loro momentaneità). Se non altro il merito può risiedere nella loro obiettività, se non nella loro impossibile oggettività.

Quello che si è asserito finora è che lo "zoccolo duro del reale" è per l'uomo pressoché imperscrutabile. Solo in rari casi avviene e, di solito, ammutolisce nella rimozione, nell'impossibilità a trovare le parole.

La realtà in cui nuotiamo è fatta di parole e, essendo le parole per loro natura predisposte a essere connesse fra loro come un gioco di costruzioni, ne consegue che la "nostra" realtà è un gioco di costruzioni.

Queste costruzioni possono essere montate bidimensionalmente o tridimensionalmente. Il montatore, se ha interesse a creare una visione della realtà deproblematizzata, monterà bidimensionalmente del materiale – per semplificarsi il lavoro – povero; se invece vuole far deflagrare il senso problematico del vivere, userà un taglio tridimensionale con del materiale, che tendenzialmente avrà già in sé presupposti di problematicità.

Il mercato sovraproduttivo necessita, per sopravvivere, dell'acquisto. Tramite network di proprietà o addomesticati da congrue inserzioni pubblicitarie il mercato interpassivizza i soggetti, con una connotazione massiva prima inusitata.

La legge, ridicola nel suo fingere di proteggere il privato, si produce invece nell'erosione del privato occultata dai paraventi di "privacy" e "intimità".

Il porno non commerciale è l'antidoto sociosemiotico e psicologico in cui riappropriarsi del senso ridicolo della legge e liberarsi dal senso di colpa.

Di questa colpa si parlerà in uno spazio più congeniale.

APPENDICI

Prima

UN PROGETTO DI RICERCA: ETICA DAL WEB

1.

È sempre più evidente la pervasività dello strumento informatico nella vita quotidiana. Non solo in termini meramente "meccanici", ma anche conoscitivi e performativi. Il computer non è solo uno strumento di calcolo o immagazzinamento dati, bensì – sia fisicamente che empiricamente – un compagno costante nel creare una percezione della realtà e dunque dei giudizi su di essa. Nonché un creatore delle identità dei singoli soggetti[1].

A cascata, conseguono degli effetti. Il più immediato è a livello politico: potendo trasmettere con la massima semplicità attraverso uno smartphone il proprio voto, si potrebbero avere votazioni immediate e periodiche su ogni questione pubblica, di fatto abbattendo il concetto di "rappresentatività" così come fino ad oggi lo abbiamo conosciuto. Si accede dunque alla cosiddetta "living room democracy".

Un altro campo di conseguenze è quello che potremmo chiamare giuridico. Che bisogno c'è di un giudice nel momento in cui la prassi processuale (quindi precedenti giuridici, giurisprudenza, leggi, dottrina) è totalmente funzionalizzata in un software?

Infine, se questi due campi ancora possono sembrare lontani e ipotetici, c'è il terzo campo di conseguenze che già iniziamo a vedere nel suo applicarsi: quello legislativo o, più genericamente, regolativo.

Quest'ultimo aspetto inerisce direttamente con l'esperienza che facciamo ogni giorno del web.

Esso si caratterizza per avere una memoria infinita, una orizzontalità costitutiva e una capillarità assoluta. Di fatto, attraverso laRete, miliardi di

1 «Di fatto, grazie ad Internet, le nostre identità oggi consistono principalmente in quantità di dati, informazioni, immagini e testi – che ci riguardano individualmente – e che sono immagazzinati esternamente; il risultato di tutto ciò è un "cyborg" fatto sia di carne sia di dati elettronici che ci identificano. Io sostengo che questo nuovo complesso "essere informazionale" disegna nuove ontologie che a loro volta includono nuovi problemi morali e potenziali conflitti più o meno violenti» (Magnani, *Filosofia della violenza*, p.248).

persone già decretano l'andamento dei mercati, l'incremento della conoscenza on-line, le decisioni del governo del proprio paese, la stabilità dei governi di paesi diversi dal proprio. Inevitabilmente, tutto questo è possibile per una intima anarchia del web, in cui le persone possono incontrarsi liberamente, senza i limiti imposti dall'esistenza nel mondo reale, e unirsi su questioni comuni che altrimenti difficilmente troverebbero visibilità.

Tutto questo non può non riguardare la base etica di questo mezzo, che finora ha avuto come unico principio l'accessibilità nel senso più lato possibile. La domanda che si pone è: è possibile creare un'etica del web?

Naturalmente, questa domanda, presa di per sé, travalicherebbe le potenzialità di qualunque studio serio data la sua vastità. Tuttavia, dati alcuni lavori pionieristici, non è impossibile spezzettarla in questioni più contenute.

2.

La prima questione è: l'anarchia del web (o comunque le regole di cui si auto-dota) può nuocere ai meccanismi democratici di paesi sovrani? Può, semplificando, nuocere alla democrazia?

È una conquista delle democrazie evolute la consapevolezza che le leggi assicurano convivenza e libertà, ma che la libertà non può violare le leggi. Ma, nel momento in cui è possibile votare on-line ed esprimere le proprie opinioni senza limite, il web si sostituisce al legislatore e allora la questione diventa: se il web coincide col legislatore si può dire che violi la legge?

> La lettura delle informazioni nei siti web e nelle mailing list, la possibilità di poter esprimere il proprio parere attraverso la formulazione di e-mail di risposta o con aggiunte e revisioni ai testi che circolavano, si sono caratterizzate come *pratiche attive*, realizzate per mezzo di una volontà di partecipazione ogni volta ri-espressa dai singoli.[2]

Questo brano fotografa una realtà talmente assodata nel tempo che non fa più meraviglia. Sembra naturale, ma da allora l'avanzamento è stato esponenziale e concreto. Cosa vieta allora di arrivare a scenari che oggi si fa fatica a pensare?

Nel momento in cui, quindi, il web diventasse legislatore, potremmo ancora parlare di regime democratico?

3.

---

2 Mascio, "Internet e i nuovi movimenti: dall'online all'offline", in *Nuovi media, vecchi media*, p.158.

La seconda questione che possiamo disporre in bilico sul tema dell'etica del web è: con quali motivazioni si potrebbe intraprendere un'azione opposta alla simbiosi web-legislatore?

«Elezioni democratiche sono quelle basate sul suffragio universale, uguale, libero e segreto» osserva Kelsen[3]. Se teniamo a questa definizione classica, come possiamo serenamente affermare che il voto on-line sia antidemocratico? Fortunatamente è lo stesso Kelsen che ci dà una chiave per uscire dall'impasse.

Una dittatura della maggioranza sulla minoranza non è possibile, a lungo andare, per il semplice fatto che una minoranza, condannata a non esercitare, nel modo più assoluto, nessuna influenza, finirà col rinunciare alla sua partecipazione – soltanto formale e perciò per lei senza valore e perfino dannosa – alla formazione della volontà generale, togliendo con ciò alla maggioranza – che già per definizione non è possibile senza la minoranza – il suo carattere stesso di maggioranza. Appunto questa possibilità offre alla minoranza un mezzo per influire sulle decisioni della maggioranza.[4]

Il web come consentirebbe alla minoranza di influire sulle decisioni della maggioranza? Se il luogo dove tale influenza accade è il parlamento, ma il parlamento è amputato dal web per inutilità, in che sede le minoranze possono essere ascoltate? Difficile dirlo.

Il web, acefalo, si muove in base alle spinte di grandi quantità di individui. È così assurdo pensare che queste masse, una volta deliberato A, ostacolino o addirittura sabotino minoranze che affermano B? Sarebbe, dunque, ancora il web il luogo dove ascoltare le minoranze? Se ne potrebbe dubitare.

Nell'ambito di un progetto di ricerca sarebbe precisamente questo il dilemma più pressante, quello che immediatamente si farebbe avanti in caso di un'improvvisa virtualizzazione della democrazia: la valenza delle minoranze. Contando peraltro che – in nome delle implicazioni del concetto di "reti ad invarianza di scala" di Albert-Laszlo Barabasi – anche una rete maggioritaria o di maggioranza sarebbe esposta a una fragilità funzionale che la renderebbe assolutamente poco sicura e, quindi, instabile endemicamente. Naturalmente, su questo terreno, influiscono le interpretazioni più diverse, in particolar modo quelle che, storicamente, compaiono col materialismo settecentesco snodandosi nei sentieri del pensiero scientista contemporaneo, come sottolineato da Antonio Punzi.

3 Kelsen, *La democrazia*, p.194.
4 *Ivi*, p.104-105.

A quest'ultimo possiamo ascrivere, in tema di filosofia del diritto, l'osservazione che lega saldamente scientismo e vincoli alla libertà: «Un soggetto che, in ossequio alle premesse della propria costituzione macchinica, si lascia causare ma non motivare, trova inevitabilmente sbarrata la strada della libertà»[5].

4.

Terza questione: il web-legislatore riuscirebbe a creare un diritto?

Il governo della legge implica anche la massima secondo cui casi simili vanno trattati in modo simile. Non si potrebbe regolare le proprie azioni mediante norme, se questa massima non fosse seguita.[6]

Estrapolando questo memento dalla problematizzazione in cui Rawls lo colloca, il nodo si fa evidente: se ogni decisione è presa sul web dagli utenti/cittadini, vige la regola del precedente o di volta in volta si rifanno le votazioni?

Nel nostro sistema, le votazioni vengono fatte raramente per una serie di vincoli di cui quello economico-logistico non è l'ultimo, ma nel momento in cui il voto è "a portata di click" perché non si dovrebbe votare per – poniamo – mezz'ora al giorno?

In questo caso sarebbe difficile rintracciare un motivo per non votare di volta in volta, in barba al precedente. Ma a questo punto sarebbe impossibile avere un diritto e dunque sarebbe impossibile convivere. Allora il web dovrebbe porsi un limite. Ma quale e come?

5.

Le questioni poste non vogliono mettere in dubbio il potenziale benefico della Rete. Dopo aver considerato le principali teorie liberali della giustizia, Yochai Benkler afferma che «dal punto di vista delle teorie liberali della giustizia, quindi, l'emergere dell'economia dell'informazione in rete rappresenta un miglioramento in senso forte»[7]. Difficile mettere in dubbio questa posizione, ma allo stesso tempo Benkler ci tiene a mantenere la sua analisi su alcuni beni che definisce "comuni", come la conoscenza. Non parla di legiferazione.

Contemporaneamente non si può ignorare che:

> È vero che cose come la legge, i tribunali e la polizia sono beni fondamentali ma, avverte Rothbard, non vi è nulla che possa dimostrare che solo lo Stato sia

5 Punzi, *L'ordine giuridico delle macchine*, p.109.
6 Rawls, *Una teoria della giustizia*, p.235.
7 Benkler, *La ricchezza della Rete*, p.389.

> in grado di fornirli. Al contrario lo Stato può essere separato da quelle funzioni che ha storicamente monopolizzato. Le stesse norme giuridiche non richiedono affatto un'istituzione statuale che le promulghi. Vi sono esempi significativi di corpi giuridici sviluppatisi privatamente e solo successivamente recepiti dallo Stato.[8]

Quindi sarebbe inutile esaminare l'aspetto apocalittico di un innesto cibernetico sul tronco delle nostre democrazie, a patto però che si esaminino le varie implicazioni scaturibili da detto innesto[9]. Alcune delle prime questioni che possono sorgere sono proprio, facendone un secco elenco, quelle che abbiamo sopra nominato.

a) L'anarchia del web (o comunque le regole di cui si auto-dota) può nuocere ai meccanismi democratici di paesi sovrani? Può, semplificando, nuocere alla democrazia?

b) Con quali motivazioni si potrebbe intraprendere un'azione opposta alla simbiosi web-legislatore?

c) Il web-legislatore riuscirebbe a creare un diritto?

6.

Il web, quindi, pur così restio a inscriversi nella legalità, può fornire un insostituibile aiuto a un incremento e a un efficientamento della democrazia, a condizione che si trovi il modo di fornirgli alcuni principi che ne strutturino l'etica ponendolo senza trappole al servizio del bene pubblico. A partire dagli interrogativi sopra delineati, la presente ricerca si propone di strutturare detti principi.

Ambito di pertinenza è, partendo da un'etica del web, la teoria politica. Ossia, attraverso il web autodotato di etica, giungere a una teoria politica che ammetta consustanzialmente la Rete. Sarebbe quindi limitativo recintare questa ricerca ricollegandola solo ad alcune scuole di pensiero o correnti politiche, tranne che a quella liberale. Visto che si dà come assodato che il web abbia come unico principio l'accessibilità indeterminata e che molti studiosi hanno affrontato anche non tangenzialmente la questione di solito in riferimento a un allargamento della conoscenza per la società, va

8 Modugno Crocetta, "L'anarco-capitalismo di Murray Newton Rothbard: fonti e dibattito contemporaneo", in *Individualismo metodologico: dalla Scuola austriaca all'anarco-capitalismo*, p.167.

9 Si rinvia per questo, a esempio, all'osservazione di Punzi: «La vita di un corpo ormai privo di confini e di identità potrebbe così trasformarsi in un materiale disponibile in funzione di un controllo, ora privato ora pubblico, inteso a rendere possibile salute e felicità individuali e insieme un'opera di capillare pulizia/polizia della società» (*Op.cit*., p.382).

da sé che la letteratura sull'argomento sia sterminata (a cominciare da Heidegger[10] arrivando fino a Castells[11]): l'entità cibernetica è stata esaminata da ogni parte, sotto ogni aspetto, ma sono pochi gli autori che hanno radicalizzato il problema in un'ottica integrata senza farsi tentare da accenti che si potrebbero definire quasi fantascientifici. Al momento, per quanto gli apocalittici siano in diminuzione, non mancano forme di accettazione della tecnologia con riserve talmente opprimenti da arrivare a neutralizzarla e invalidarla: il tentativo che qui ci si propone è arrivare a una concreta ottica di integrazione e reciproco miglioramento fra società democratiche e risorse dellaRete.

Va da sé, quindi, che metodologicamente ci si propone non solo di utilizzare fonti accademiche o istituzionali, ma anche di esaminare le realtà concrete. Un approccio etnologico, quindi, fondato sull'utilizzo e l'interpretazione di interviste e dichiarazioni di amministratori di forum, operatori del web e casi esemplari di personalità che hanno creato sul web delle comunità, delle comunità cypherpunk (ossia quelli che, con qualche forzatura, potremmo definire i primi hacker), fino a esaminare i testi di riferimento e le esperienze attuali della cultura cyberpunk. Lo scopo è capire su quali binari si muove il loro lavoro e quali beni cerchino di preservare e consolidare. Attraverso l'analisi critica, svolta comparativamente coi testi classici e coi contributi più recenti alla discussione sull'etica applicata allaRete, i dati raccolti verranno posti in dialogo con gli scopi che le società democratiche si sono posti.

7.

L'ipotesi conclusiva prende piede dalla consapevolezza che la tecnologia, o tecnica (se si vuole usare un termine con un pedigree filosofico più pregiato, per quanto non perfettamente sovrapponibile), non è una conoscenza concretamente alla portata di tutti. Non è un mistero che le conoscenze necessarie a far funzionare la megamacchina virtuale siano padroneggiate da un numero di esperti infinitesimale rispetto ai fruitori

10 Il titolo originario della conferenza, tenuta ad Amriswil il 30 ottobre 1965 in onore di Ludwig Binswanger, è *Das Ende des Denkens in der Gestalt der Philosophie* [«La fine del pensiero nella forma della filosofia»]. La conferenza fu poi pubblicata nel 1984 a cura di Hermann Heidegger col titolo *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens* [«La questione della determinazione della 'cosa' del pensiero»] dalla casa editrice Erker di St. Gallen (Svizzera). Cfr A. Fabris, *Destino della cibernetica e compito del pensiero secondo Heidegger*, in introduzione a M. Heidegger, *Filosofia e cibernetica*, Edizioni ETS, Pisa 1988, pp. 9 e ss.

11 Castells, *La nascita della società in rete*.

del prodotto finito. Questo colloca il tema del web come strumento democratico al di là di un cerchio di competenze puramente umanistico. Semplificando, è difficile immaginare una teoria politica o una legislazione in cui laRete sia assodata come lo è – poniamo – l'uso di una strada, se chi la elabora non ha precise e profonde conoscenze in merito. Ciò determina in primo luogo l'insicurezza con cui, chi non ha una certa competenza, entra in questi argomenti; in secondo luogo limita le potenzialità d'analisi che potrebbero insistere sull'oggetto Internet; e, terzo, mette a repentaglio i cittadini futuri che dovranno muoversi in un panorama teorico e normativo non simbiotico con la tecnologia concreta.

Sulla base di questo, la nostra ipotesi-guida è così riassumibile: il web può aiutare – fornendosi di etica – la democrazia, ma non può fornirsi di etica se questa rimane refrattaria ai meccanismi tecnici del web.

Seconda

LINEAMENTI D'IMPONDERABILITÀ DELLA PENA

Poiché Babilonia, essa stessa, non è altro
che un infinito gioco d'azzardo.
J.L. Borges

1.

Si è soliti ripetere che il problema della giustizia, specialmente in Italia, è la certezza della pena.

Difatti essa spesso sembra svanire ed essere comprensibile solo a quegli specialisti ben instradati sui meccanismi di pena: "con la condizionale", "per buona condotta", "prescritto", "prosciolto", etc. sono tutti contro-veleni per una pena che altrimenti sarebbe un castigo.

Guardando all'attualità i casi che ci ripetiamo sono sempre gli stessi: grandi e piccoli delinquenti che, dopo aver nuociuto, tornano liberi senza aver fatto un giorno di carcere (come se, del resto, il carcere fosse da intendersi a mo' di punizione anziché rieducazione – ma non siamo qui per discutere di questo qui pro quo).

Ma anche se, invece dell'attualità, fissiamo un lontano orizzonte di astrattezze, le formule non sono più semplici. Tuttavia è da ritenersi che un certo equivoco che a breve sarà esplicitato si affondi in un passato più che blasonato.

2.

Il primo atto di detto equivoco si ebbe, tanto per rimanere nella penisola italica, per la buonissima volontà di Cesare Beccaria, forse obnubilata da certo illuminismo troppo fiducioso nelle "ingenuità della ragione".

Quella critica che si è fatta alla simmetricità della morale di Kant pesa anche sulla penologia di Beccaria. Questi, echeggiando Montesquieu (*Lo spirito delle leggi*, libro VI, capitolo XVI), parla di «una proporzione fra i delitti e le pene»[1].

1 Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, p.73.

Addirittura prosegue disquisendo di una scala di corrispondenze fra pene e delitti, in modo da eliminare i più gravi con pene più gravi. Spiega di come «se una pena uguale è destinata a due delitti che disugualmente offendono la società, gli uomini non troveranno un più forte ostacolo per commettere il maggior delitto, se con esso vi trovino un maggior vantaggio»[2].

Proprio questa proporzionalità, a nostro avviso, ha portato all'equivoco.

3.

Si starebbero propalando allora "misure straordinarie" che derogando la legge punirebbero i crimini senza rispettare nessuna proporzionalità o, a parlare con Beccaria, armonia?

La tentazione, per molti, sarebbe forte.

Attualmente la guerra al terrorismo viene fatta in modo assolutamente atipico. «La *public law* 107-40 del Congresso autorizza il presidente all'uso della forza contro quelle "nazioni, organizzazioni e persone" che egli determini abbiano programmato, autorizzato, commesso o aiutato l'attacco terroristico intervenuto l'11 settembre 2001. […] Il nemico percorre uno spazio giuridico vuoto, nel quale può essere colpito dovunque si trovi, con le regole del diritto di guerra […]. Il problema è tanto più arduo e di lunga durata perché di fronte al nemico invisibile e intenzionato a distruggerci non sono, a breve tempo, ipotizzabili... Trattati di pace»[3]. Il paradosso non è irrisorio, ma irridente a ben vedere, specialmente se si tiene conto che «le più recenti riflessioni giuridico-dottrinarie sul tema sembrano ammettere la possibilità di ricorrere a misure limitative, anche al di là della mancanza di espresse previsioni costituzionali che ciò consentano»[4].

Ma questa contingenza è fuorviante rispetto al punto che questo lavoro vuol centrare. E, del resto, l'obiezione a farsi forti delle circostanze terroristiche è dietro l'angolo: la pena deve essere commisurata al delitto e l'esempio della guerra al terrorismo, per quanto pittoresca, è relativa a una situazione realmente straordinaria.

Tralasciamo allora la guerra al terrorismo e le sue arbitrarietà. Rivolgiamoci ai posteri di Beccaria, dunque, ossia i nostri bisnonni.

Uno dei più interessanti frutti della neonata borghesia ottocentesca, positivista e "normale", fu la Scuola Positiva, facente capo a Cesare Lombroso.

---

2 *Ivi*, p.75.
3 Fiocca e Montedoro, *Diritto alla sicurezza ed economia del terrore,* p.24-25.
4 *Ivi*, p.28.

In una sede molto diversa da quella di guerra, si pensò che i criminali fossero degli "anormali", per cui «*la pena doveva essere sostituita da una misura di difesa sociale* […]. Conseguentemente, mentre le pene, essendo correlate al delitto, erano prefissate nella loro gravità e durata, le misure di difesa sociale non potevano che essere *indeterminate* e destinate a durare fintanto che non venisse meno la pericolosità»[5].

Anzi, tanto per restituire l'aroma di quel pensiero, sentiamolo dalla favella del Lombroso stesso: «La società, come il nostro corpo, ha per speciali condizioni di vita, l'assimilazione degli elementi utili (nascite, immigrazioni) e la disassimilazione degli elementi nocivi od inutili, che opera col sequestro, col carcere, col manicomio carcerario, e, nei casi più gravi, colla morte»[6]. Indubitabilmente affascinante.

Ma "ciarpame del tempo che fu" si potrebbe osservare. Si vorrebbe, però, far notare che quel ciarpame ottocentesco non è stato alieno dall'avere prodotto qualche effetto concreto (al di là del darwinismo sociale hitleriano-fordista).

Come, per esempio, a detta di Ponti e Merzagora Betsos, «il cosiddetto "sistema del doppio binario" (usato per esempio in Italia e in Germania a partire dagli anni Trenta del Novecento) per il quale, a fianco delle pene tradizionali, commisurate alla gravità del reato, venivano disposte anche *misure di sicurezza* per i delinquenti ritenuti socialmente pericolosi (malati di mente, plurirecidivi, delinquenti abituali e professionali) che si aggiungevano alla pena detentiva, misure che erano indeterminate nel tempo e destinate a durare fino a quando non veniva a cessare la pericolosità» oppure, se l'esempio europeo non dovesse convincere pienamente dati i trascorsi dittatoriali, si pensi che «in altri sistemi (USA e paesi scandinavi) il principio di commisurare l'intervento penale alla potenzialità criminale ha portato, negli anni Cinquanta del Novecento, all'introduzione della pena indeterminata, la cui durata effettiva non era preventivamente stabilita dal giudice secondo la gravità del reato»[7].

4.

Eludendo quindi la buca della "specialità", torniamo al crepaccio della proporzionalità.

In questa consiste ciò che si potrebbe definire "contrattualizzazione del crimine", in cui il legislatore e il trasgressore stringono un patto in cui il

5 Ponti e Merzagora Betsos, *Compendio di criminologia*, p.73.
6 Lombroso, "Eziologia di una nazione", in *Delitto, genio, follia,* p.813.
7 Ponti e Merzagora Betsos, *Compendio di criminologia*, p.74.

trasgressore è chiamato ad assumersi il rischio della propria azione: rapino una banca, rischio un certo numero di anni, mi conviene? Sì o no. Il rapporto rischi-benefici è sinallagmatico, si potrebbe dire, visto che tali fantasiosi contraenti arriverebbero ad avere una contropartita entrambi.

Però, per evitare un simile ragionamento, spesso fatto dal criminale allo scopo di avere il massimo beneficio col minimo dispendio, la pena dovrebbe essere diversa. Non "speciale" o "indeterminata", bensì imponderabile.

Se la certezza della pena ha fallito, sostanzialmente, o comunque non è più soddisfacente per molti, facciamo una prova nel senso opposto: sposiamo l'imponderabilità della pena.

Non significa che non sapremo mai se un imputato è o meno colpevole, significa che non sapremo mai la pena che gli spetta prima di averla sorteggiata da un bussolotto tipo lotteria.

Facciamo qualche esempio pratico. Rubi un chilo di albicocche, vieni portato in tribunale, ti si fa un equo e giusto processo, se vieni riconosciuto colpevole il giudice fa entrare un bambino e gli fa prendere dal bussolotto il bigliettino con su scritta la tua pena, che potrà spaziare dalla clemenza alla morte. Uccidi qualcuno? Potresti finire libero in cinque minuti o mutilato delle gambe. Stupri una donna? Un'ammenda di 50 euro o la tortura. Scippi una vecchietta? Uno scappellotto o decenni di carcere.

Naturalmente, se il processo scagiona l'imputato, questi è liberissimo di tornare alle sue occupazioni.

Questo metodo avrebbe indubbi vantaggi.

Non sussisterebbero più ragionamenti come "entro in casa senza scasso e mi danno di meno", "rubo tramite banca e poi aspetto la prescrizione", "scippo ma senza far del male": sarebbe un discorso inutile, vista l'imponderabilità della pena.

Quindi, prima di scippare una vecchietta, la domanda sarebbe "val la pena rischiare la ghirba per pochi euro?".

No, oppure la si rischierebbe per una cifra più alta.

Ma quanto vale la propria vita? Indubbiamente tutti saremmo generosi nel valutarla. Per cui, inevitabilmente, si finirebbe con l'eliminare la microcriminalità (che è proprio quella che angustia il cittadino) e forse s'incrementerebbe di poco la macrocriminalità. Ma rapinare una banca o sequestrare un imprenditore o truffare per miliardi non è cosa da tutti. I grandi criminali sono e rimarranno pochi. E pure se i crimini dovessero essere solo enormi, la polizia ha più facilità nel rintracciare le banconote segnate di una banca che non quelli rubati in una borsetta in tram.

Insomma, drastica riduzione dei piccoli crimini, catalizzazione del crimine nella ristretta cerchia dei "grandi crimini", riduzione della pressione carceraria, velocità d'esecuzione della pena, riduzione dei costi per i carcerati (le nostre pene finiscono quasi sempre col carcere, se non altro cautelativamente, col metodo dell'imponderabilità questo non ci sarebbe).

5.

Insomma, per scongiurare la contrattualizzazione del crimine, non bisognerebbe modificare la prassi processuale o cercare norme speciali, ma abolire il binomio normalità-specialità e contestualmente eliminare la pianificabilità della pena.

Del resto, se non si fosse convinti di quanto appena detto, basterebbe rispondere alla seguente domanda: a cosa è funzionale rendere "prevedibile" le conseguenze di una trasgressione laddove non ci si abbandonerebbe all'arbitrio di nessuno (vista l'assoluta giustizia del processo) se non del Caso?

Terza

IL GEMELLO "MOSTRUOSO" DEL POSTMODERNO

Porre una questione sul postmoderno ha veramente poco di postmoderno, ma questo è solo uno dei molti paradossi con cui si ha a che fare entrando in argomento.

In quanto segue non ci si riferisce a uno specifico campo d'impiego o a una metodologia in particolare: le considerazioni qui esposte sono da prendere come sassolini tolti dalla scarpa su cui altri viaggiatori organizzeranno il loro tragitto.

Pertanto, ciò che si propone qui è l'abbozzo di un indirizzo di ricerca che andrebbe approfondito interdisciplinarmente, senza peraltro speranza di approdare a nulla dato che l'approccio corretto sarebbe quello *infra*disciplinare.

1.

Le ragioni per cui, per arrivare al postmoderno, partiamo dal diritto sono intuibili. Tuttavia, se non lo fossero del tutto, basterebbe fare alcune semplici considerazioni su cosa è il diritto.

Il diritto è «in senso generale e fondamentale, la tecnica della coesistenza umana, cioè la tecnica diretta a rendere possibile la coesistenza degli uomini. Come tecnica, il diritto si concreta in un insieme di *regole* (che in questo caso sono leggi o norme); e tali regole hanno per oggetto il *comportamento intersoggettivo*, cioè il comportamento reciproco degli uomini fra loro»[1].

Stando a questa definizione decisamente ampia si rischia di non notare le ingenti questioni filosofiche che, specialmente nel recente passato, hanno contribuito a dividere gli studiosi sul senso ultimo del diritto.

È appena il caso di ricordare che «norme, fatti o valori si presentano come realtà già costituite a prescindere dall'intervento dell'interprete o, comunque, indipendentemente dagli atteggiamenti dei soggetti, il cui com-

1 Abbagnano, *Dizionario di filosofia*, p.308.

portamento sono chiamati a regolare. Questo è il tributo che si paga alle esigenze oggettualistiche della scientificità, come sono sviluppate dall'epistemologia neopositivistica. Ciò che viene trascurato è proprio la dimensione pratica del diritto, cioè la considerazione di questo come di un insieme di ragioni per l'azione»[2].

Questa dimensione pratica, implicitamente, per applicarsi, necessita di un punto di partenza che, trasversalmente dall'antropologia alla filosofia, viene chiamato ethos, ossia quel patrimonio condiviso di simboli che consente d'interpretare armonicamente alla società le leggi. È questo muto intendersi a prescindere dai codici che permette ai codici stessi di essere elastici e adattabili alle diverse fattispecie.

I problemi sorgono nel momento in cui si ritiene di poter passare impunemente da un modo d'intendere il diritto come qualcosa comunque poggiato su un ethos (e dunque come regola di un senso esistente) a un modo d'intendere il diritto come testo valente in sé.

«Nulla esiste al di fuori del testo»[3] è un motto divenuto di moda fra gli studiosi a partire dalle decisive considerazioni di Derrida sul testo e di molti pensatori (si pensi a Lacan) che lo hanno preceduto. Ma, come molti studiosi sostengono, non prendendo quel motto cum grano salis le derive in ambito giuridico si prospettano bigie.

La questione è che «il giurista e il filosofo non possono non considerare che un effetto principale della spiegazione scientifica dell'uomo consiste nel rimuovere le domande sul senso dell'esistenza del singolo e della coesistenza delle istituzioni, prioritariamente in quelle giuridiche. Si registra il consolidarsi del convincimento espresso in questa tesi: la questione del senso diviene senza senso, ritarda e disturba le operazioni sistemiche del fondamentalismo funzionale, che accadono secondo i modelli dei sistemi biologici e dei sistemi funzionali, mai impegnati nell'interrogarsi sul senso dei loro programmi di funzionamento»[4].

Cosa significa tutto questo? Evidentemente che, certa deriva funzionalista, condurrebbe a un impoverimento della considerazione dell'agire umano, visto come una sequenza di azioni e accadimenti senza un senso. Ma, nel momento in cui si avvista questa lacuna, non si può non prendere atto di un'aporia ben più grave: «la spiegazione scientifica dell'uomo […] cancella il significato attribuito al nesso che unisce la libertà e il diritto»[5].

---

2 Viola e Zaccaria, *Diritto e interpretazione*, p.32.
3 Derrida, *Della grammatologia*, p.219.
4 Romano, *Fondamentalismo funzionale e nichilismo giuridico*, p.10.
5 Ibid.

In un certo senso, per un monumento come il processo di Norimberga, vale più o meno questo: se non si fossero interpretate estensivamente certe norme del diritto internazionale, poggiandosi sulle convenzioni internazionali già presenti, se si fosse seguito alla lettera il diritto esistente e assunti i crimini commessi in quanto tali, non si sarebbe potuti arrivare dove di fatto il processo di Norimberga è arrivato.

Forse, rammentate queste informazioni piuttosto note, il nesso fra questione postmoderna e diritto è meno trasparente: proprio nel diritto la postmodernità ha un impiego "comico", dato che ne mette alla prova i limiti.

Se in filosofia o in letteratura le conseguenze di affermare l'inesistenza del fatto come tale (essendo solo interpretazione) sono minime perché in fin dei conti in quelle materie s'è affermato molto di peggio senza produrre devastazioni, nel diritto l'esistenza o meno del fatto cambia tutto.

Naturalmente non abbiamo nessun interesse a mettere in dubbio l'oggettità del fatto, su cui raramente si può questionare, ma a chiederci fino a che punto l'indicazione (cioè la norma) possa significare qualcosa: se il fatto fosse un fiore all'interno di una natura morta appesa a un muro bianco, il diritto sarebbe il dito che lo indica a tre metri di distanza, ma senza chiarire se indica il colore, un petalo, una forma, un difetto sulla tela, la natura morta nell'insieme, la tela, o addirittura il muro. È a questa impotenza che si impone l'uso dell'interpretazione.

Se in filosofia o in letteratura s'è fatto già i conti coi limiti del dito che indica e s'è tirato innanzi, o meglio ci si è arenati, nel diritto non ci si può arenare né si può farci i conti fino in fondo senza sprofondare nell'assurdità. È anche in questo una certa nevrosi del diritto, che poi a volte si spinge fino alla psicosi, ma questo è un altro aspetto della vicenda.

Tuttavia nemmeno ci vogliamo limitare alla soggettività psicologica del fatto, che sarebbe solo un accadimento interiore imperscrutabile nella sua rispettabile oggettività e con cui potremmo intrattenerci solo in via interpretativa.

Che il fatto esista materialmente in modo indiscutibile e si spieghi da sé oppure che si metta in dubbio la sua stessa materialità in nome dell'interpretabilità è questione che qui interessa solo fino a un certo punto, essendo fallato alla base il linguaggio umano.

Come inoculare la giusta dose di senso "non negoziabile" nel diritto di una società postmoderna? Come accettare l'esistenza univoca e l'elasticità apprensiva del fatto senza rischiare la sclerotizzazione o la disarticolazione?

Queste non sono domande da poco e tangenzialmente saranno affrontate, ma quello che interessa qui abbozzare sono certe prospettive della postmodernità e da esse far risultare l'esistenza di un gemello "mostruoso" della postmodernità di cui raramente si parla e di cui speriamo di dar contezza.

2.

La postmodernità implica, evidentemente, la modernità ed essa, per nostra fortuna, ha invece una fisionomia più chiara.

Non senza qualche nostalgia della scuola dell'obbligo possiamo invocare una definizione storiografica ormai proverbiale che fissa l'evo moderno fra il 1492 e il 1789. Secondo altre interpretazioni l'evo moderno comincerebbe tre o quattro decenni prima o un decennio dopo quello indicato, ma – per quanto il fascino di far iniziare l'evo moderno con le Tesi di Lutero o la caduta dell'Impero Romano d'Oriente sia indiscutibile – simili variazioni sarebbero ininfluenti ai fini di quanto segue.

Difatti, a interessarci sono le "invenzioni" dell'evo moderno, in modo particolare le tre che ancora oggi foggiano la nostra esistenza: la banca, l'enciclopedia, la borghesia.

Sono del '500 le prime grandi banche, i commerci marittimi di grande portata, le "lettere di credito", la nascita di un ceto imprenditoriale che si interpone alla preesistente ripartizione di classe (a oratores, bellatores e laboratores si aggiungono i mercatores, che sanciranno la loro preminenza a partire dalla Rivoluzione francese).

L'enciclopedia, così come è giunta a noi, è anche un prodotto della modernità. È una forma di conoscenza che evade da scuole e accademie e, consegnandosi all'ordine neutro per eccellenza dell'alfabeto, consentono di apprendere nozioni pratiche per muoversi nel nuovo contesto sociale. Quindi una conoscenza che si vorrebbe svincolata da pastoie morali, scolastiche o d'interesse: un repertorio di conoscenze per tutti e in perenne modificazione. Un repertorio di conoscenze che, prefigurando uno scenario dove la speculazione intellettuale non è mai fine a se stessa, offre delle coordinate per un utilizzo immediato del sapere. Naturalmente essa non è pensabile senza la stampa a caratteri mobili così come l'ha rinnovata Gutemberg, visto che altrimenti sarebbe stata copiata a mano e venduta a caro prezzo, ma ciò non impedisce di vedere l'enciclopedia come un prodotto a sé e di tralasciare nel nostro elenco la stampa a caratteri mobili (che, nascendo nella Cina dell'anno Mille, non si può vedere come un prodotto della modernità, bensì al limite come un suo strumento).

Infine, la borghesia, nata sul fare del XVI secolo e affermatasi con la Rivoluzione francese, diventa la classe che, in una costante deformazione coerente, dominerà fino a oggi.

Se il catalogo è questo, per quanto stringato, ci mette nelle condizioni di stendere gli assi per tracciare il discorso che seguirà, ossia quello di definire, in una specie di poliziesco, l'assassino della modernità e il covo della postmodernità.

4.

Cominciamo focalizzando meglio l'omicidio della modernità.

Una constatazione piuttosto intuitiva che si può fare sull'evo contemporaneo riguarda il susseguirsi di cruciali rivolgimenti sociali in un arco di tempo relativamente breve e per dinamiche sostanzialmente traumatiche. Naturalmente non la si enuncia qui per la prima volta, ma ribadirla non farà male.

Grazie al commercio prima e all'industrializzazione dopo, la borghesia si affranca definitivamente da una condizione di subordinazione alle altre classi sociali e s'impone come classe produttiva e propulsiva principale.

Sia alla fase primaria del benessere dovuta al commercio che a quella secondaria dovuta all'industria fanno seguito non trascurabili committenze: si vanta il proprio prestigio diventando mecenati, rivendicando per sé quello status symbol che era stato di nobili e porporati.

L'arte borghese – che nella fase primaria era rappresentata dal ritratto di famiglia e in quella secondaria dal feuilleton emblematicamente a corredo del giornale – s'impone all'arte sacra e a quella encomiastica aristocratica, volgendo dal privato (i ritratti con cui ornare le dimore) al pubblico (con quella letteratura che si diffonderà alle masse).

Iniziano le epopee dei romanzi-fiume, che si distinguono per ben precise ricorrenze: storie sull'affrancamento dalla povertà, sul conseguimento del benessere, sui "buoni sentimenti", sui drammi amorosi, sui "misteri" delle metropoli, su protagonisti malvagi che periscono per il loro comportamento immorale, insomma su tutto l'arredamento dell'emotività e della morale borghesi.

Dietro queste narrazioni vi sono le metanarrazioni, e qui l'associazione con Lyotard è automatica: «possiamo considerare "postmoderna" l'incredulità nei confronti delle metanarrazioni»[6]. Questo significa che, franando

6 Lyotard, *La condizione postmoderna*, p.6.

un'idea condivisa, per esempio, di moralità (e con essa, inevitabilmente, di "lieto fine"), frana anche la possibilità per gli artisti di narrare storie condivise: come sospendere l'incredulità se i valori condivisi cominciano a sembrare meno plausibili?

Perché questi valori e annesse metanarrazioni, nel Novecento, cominciano a polverizzarsi?

A considerare la storia recente la risposta è lampante: «è ingenuo credere che si possa uscire sani di spirito e salvi di corpo dal terribile Ventesimo secolo, che somma due guerre mondiali, 45 anni di guerra, fredda per noi, ma calda per il resto del mondo, 70 anni di rivoluzione totalitaria, con in più qualche genocidio»[7].

Sebbene questo sia indiscutibile c'è da puntualizzare che la morale borghese ha cominciato ad accusare qualche problema ben prima della fine del secolo. Già dalla fine della Prima Guerra Mondiale, con la morte degli Stati-Nazione e la recessione economica, ha assistito al fallimento di un sistema sociale fin lì poco discusso nel suo svilupparsi, ma che stava plasmando a sua immagine già da tempo[8].

In questo contesto si afferma una novità: il partito di massa, destinato a diventare totalitarismo. Non più solo un "movimento", ma un vero e proprio partito-nazione che si caratterizza per la volontà di sostituzione a un ordine pregresso e di controllo intimo dell'individuo. Nasce da questa esperienza quello che sarà chiamato "diritto biologico".

La modernità, con tutta la gamma di produzioni del pensiero dall'Umanesimo all'Illuminismo, cede il passo alla contemporaneità proprio nel momento in cui la borghesia industriale (quindi "verticale" nel suo essere, per usare un'espressione in voga nel recente passato, "padronale") comincia a costituirsi.

E i totalitarismi europei, ossia nazismo e fascismo, per molti versi ne sono l'espressione.

È utile, arrivati qui, ragionare su alcune caratteristiche che, nel loro distinguersi o somigliarsi, saranno feconde per i nostri scopi.

---

7 Glucksmann, *Niente è cattivo, tutto è permesso*.

8 L'Europa di allora «era malsicura principalmente perché […] grandi voragini si erano aperte con lo scatenarsi e l'emergere di due forze elementari nella vita sociale europea – le forze dell'industrialismo e della democrazia che avevano potuto essere messe insieme e trovare una sorta di equilibrio instabile e puramente temporaneo entro la formula del nazionalismo» (Toynbee, *Civiltà al paragone*, p.149).

Estrema differenziazione fra totalitarismi, nella nostra ottica, è quella fattibile fra comunismi/conservatorismi e nazismo/fascismo. Questi ultimi (in sede storica e politica divaricabili per sottilissimi e decisivi distinguo) si distaccano dai regimi comunisti e conservatori sotto vari profili. Questa differenziazione, apparentemente ispirata a classificazioni classiche se non stantie, si basa sulla semplice constatazione che né il nazismo né il fascismo possono somigliare a un comunismo o a un conservatorismo. E il motivo è presto detto.

Tendenzialmente i comunismi ambiscono a un indottrinamento (che possiamo chiamare "liberazione", "educazione", "rieducazione" o come si preferisce) che parte dal presupposto che il popolo va istruito. Le connotazioni razziste non sono consustanziali al comunismo. Non c'è un interesse per l'individuo in quanto "spirito", ma solo come lavoratore fra lavoratori. I regimi comunisti possono interessarsi all'intimità dell'individuo, ma difficilmente c'è un interesse per la sua "anima".

Al contrario, nazismo e fascismo avevano come scopo primario la creazione di un nuovo tipo di uomo, sia fisicamente che spiritualmente.

La loro retorica ne è impregnata, al punto che sarebbe difficile immaginare al posto di, per esempio, "camerata" un termine che non evochi una inestricabile continuità fra il ruolo sociale e l'essenza spirituale. L'uomo voluto dal comunismo è stato educato, quello voluto da nazismo e fascismo viene educato per fargli ritrovare in sé quanto l'educazione borghese gli ha ottenebrato. Anche in questo si ritrova l'utilità di riscoprire l'antichità e l'importanza della "patria" così come del "sangue".

Tuttavia non basta questo a metterli nello stesso canestro con altri conservatorismi come, per esempio, quelli iberici: nazismo e fascismo avevano una ben precisa volontà di assoggettamento dell'Altro, Anschluss o Imperialismo mediterraneo che sia, a differenza di franchismo e salazarismo.

Le componenti antropopoietica e conquistatrice li pongono fra parentesi, facendo eco imperfetto alla definizione che Reich ha dato della psicologia fascista come dinamica rivoluzionaria su idee conservatrici.

Come la modernità aveva creato con le sue invenzioni l'habitat ideale per la nascita della propria assassina, cioè la borghesia industriale, così questa – provata dai mali scaturiti dalla società che aveva plasmato – produce i presupposti perché nasca la sua propria nemesi: i totalitarismi nazista/fascista, che arrivano al potere grazie ai postumi della Prima Guerra Mondiale e della crisi economica.

5.

A questo punto non sarebbe limitativo partire dal presupposto che, essendo conservatorismi, il loro nemico è il comunismo? Certo, forse la spinta degli eventi storici come si sono mossi può essere questa, ma a guardare oltre le azioni storiche e politiche, rimangono quelli che si potrebbero definire atti mancati.

Se immaginiamo questi totalitarismi come risposte a qualcosa, non dovrebbero esserlo a ciò che c'era, ossia ancora una volta la borghesia?

Questa ci pare la risposta più coerente per motivi piuttosto visibili: partendo come forme di socialismo, nazismo e fascismo si oppongono all'ordine borghese esistente utilizzando varie argomentazioni, come quella antisemita o anticapitalista per dirne due.

Entrambi agiscono come movimenti critici rispetto al sistema economico, ma non solo: vengono messi anche in dubbio i valori e additati i "vizi" borghesi. Non per nulla si andrà presto verso la via della disciplina militare per educare i giovani, cosa che la borghesia dell'ultimo secolo aveva lasciato passare in secondo piano.

La ragione era sempre forgiare l'uomo nuovo che avrebbe dominato il futuro. Un uomo pieno di antichi valori, irraggiamento del suo mitico passato, prodotto del suo retaggio perfezionato dalla scienza. Con questa esaltazione del sangue non può che esserci, a danno del discorso borghese, un assoggettamento dell'oro.

Comincia ora ad apparire quel gemello "mostruoso" del postmoderno e i suoi accenni sono da cercarsi in un momento interstiziale in cui, nel passare dalla modernità alla postmodernità, ci sono state delle mutazioni o prove generali di evoluzione.

Il topos «la guerra del sangue contro l'oro» riassume bene un curioso prodotto di quel momento di passaggio, ma a condizione che "sangue" significhi "unico" e "oro" significhi "funzionale".

Quello che intendiamo per "unico" diventa chiaro esprimendoci in termini che potremmo definire "estetici": l'unicità è quella che si sarebbe potuta riferire all'opera d'arte classica. Come chiarì Heidegger, il sub-jectum nell'antichità era sottoposto all'esperienza estetica, che lo innalzava verso l'Uno, non ne era l'interprete: il bello aveva lo scopo di ricordare all'uomo un valore superiore. A poco a poco, diciamo da Baumgarten in poi, il significato di "soggetto" si ribalta e diventa preminente rispetto all'opera: diviene un Io superiore che interpreta l'opera d'arte ed è lui in qualche modo a crearla, come succede per un'opera aperta.

Si passa, appunto, dalla visione del sangue, del valore non negoziabile a cui ispirarsi (l'essere "di buon sangue"), alla visione funzionale in cui non c'è un valore a cui ispirarsi e i valori in circolazione valgono in base a quanto bene funzionano (su questo ci si potrebbe ritornare anche utilizzando il concetto di valore come espresso da Carl Schmitt). Si passa dall'opera che significa in quanto tale all'opera che funziona o non funziona.

In tal senso, in effetti, la postmodernità è una crisi di quei valori, ma di quelli che non funzionano nel regime dell'oro. Altri valori, spendibili nel polisenso o che addirittura lo legittimano, vanno benissimo e vivono. È la committenza a fare le regole a proprio gusto e consumo e, dato il rapporto che hanno avuto col capitale finanziario, anche nazismo e fascismo sono stati a loro modo "mostruosamente" postmoderni.

Non bisogna dimenticare, infatti, il peculiare miscuglio che sono nazismo e fascismo: come possono convivere l'occultismo e l'eugenetica, l'Impero Romano e il Futurismo, il cattolicesimo e il paganesimo, la mitizzazione dell'antichità e l'ossessione per le innovazioni tecniche e scientifiche?

È a questo punto che dobbiamo prendere in esame che la postmodernità non si riduca al postmoderno, ma abbia anche un'altra forma – delirante, se si vuole – che ogni tanto appare nella storia e che ha avuto un autentico exploit fra gli anni '20 e '40 del Novecento.

Non si può arrivare impunemente al postmoderno. Qualcosa lo precede: il suo gemello mostruoso.

La rivoluzione a cui pensavano nazismo e fascismo aveva già qualcosa che si potrebbe definire postmoderno, proprio nella sua commistione di antichità e progresso, di recupero di valori tradizionali e di innovazione della società.

Questa condizione è singolarissima e vive di flussi e riflussi fra innesti incommensurabili fin quasi alle soglie dell'incompatibilità.

A differenza del postmoderno, che trova il suo terreno ideale nelle ragioni dell'oro, della funzionalizzazione, dell'innesto, la condizione di nazismo e fascismo le ha trovate nel sangue, pur essendo degli ibridi.

La ragione potrebbe ritrovarsi nel principio monocratico su cui poggiavano e forse nella sopravvivenza di un principio unificatore che si andava a ritrovare nell'ethos. Ma la dinamica del collage rimane, rendendo possibile parlare di *post-premoderno* a loro proposito.

Perché questo termine e non un altro?

Ammettendo che N/F e postmoderno abbiano in comune la costitutività dell'innesto, dobbiamo considerare la loro fondamentale differenza: N/F sembrano offrire una verità, il postmoderno no.

Apparentemente N/F hanno risposto a una crisi (della borghesia industriale) con dei valori superiori della loro struttura innestaria, mentre il postmoderno risponde alla crisi solo con se stesso (quindi non "risponde", ma "certifica"). La differenza si presenta come insanabile.

Ma questa apparenza va smantellata e la prospettiva modificata.

Se N/F offrono una risposta non è niente che sia al di fuori di essi: richiamarsi, per esempio, alla "grande Germania", significa parteggiare per la sua attualizzazione, ossia il partito nazista, quindi non per un valore superiore, ma incarnato e visibile nell'enunciatore del valore stesso. Al contrario, il postmoderno pone realmente un qualcosa al di sopra di sé che vale quasi come divinità emanante: la disverità, che annulla tutte le cose ritenute vere e il concetto stesso di vero.

Entrambi questi gemelli però sono arrivati a una impasse, il N/F a una storica e il postmoderno a una filosofica: la prima ha lasciato sospeso il discorso consentendo a spore di aleggiare tutt'ora, la seconda è finita in un curioso vicolo cieco che si riassumerebbe nell'assunzione postmoderna che "niente è vero" e dunque anche il postmoderno.

Adesso può risaltare meglio il punto in comune fra N/F e postmoderno: la sospensione della dialettica, ma non dell'interpretazione. In entrambi i casi non si va verso il proprio superamento, ma verso la propria rigenerazione.

N/F rimandano a sé, il postmoderno rimanda a sé per mezzo dell'interpretazione, che – non essendoci più una verità o un senso a cui arrivare – vale solo come interpretazione, dunque una postmodernissima "interpretazione per l'interpretazione".

6.

Questo paradosso lo si è avuto coi "totalitarismi di destra" (definizione di una tassonomia assolutamente a buon mercato) con un ritorno al passato che, scarsamente filologico o idealista, ha sprigionato il sapore di una fantasia steam-punk assai in anticipo.

Ma con post-premoderno non si allude a un bric-à-brac fra passato e futuro abborracciato alla meglio per avere una parvenza di tradizione metallizzata né a un passatismo che ha più dell'esotico che del remoto. Al contrario si intende una vera e propria mutazione, come potrebbe essere quella di una specie, che mentre cerca di scalare l'evoluzione s'imbatte in un cul de sac. Si potrebbero pensare ad altri esempi in sensi diversi, come lo stesso Futurismo preso a sé: una risposta alla industrializzazione che ha del delirante, ma che è una mutazione tanto quanto l'Arcadia.

Ma questa mutazione non è stata del tutto infruttuosa, ha condizionato e condiziona ancora la nostra storia, per questo non la si può lasciar perdere fra le pieghe dell'ampio concetto di postmoderno.

È in questa triangolazione fra post-premodernità, dialettica sangue/oro, postmodernità che si precisa il nucleo centrale della ricerca del senso: a partire dalla modernità, con le "invenzioni" di cui abbiamo parlato, è impossibile ogni ritorno a uno stato precedente, salvo che non si cancelli ogni traccia di borghesia.

Il post-premoderno è l'innesto massiccio di senso nel postmoderno.

Il potenziale borghese si ritrova nella postmodernità poiché essa è il trionfo del funzionalismo monetario del mercato internazionale, che è l'ultima frontiera della ragione borghese. Se questa ragione, nell'Ottocento, sembrava integrata con gli istituti sociali preesistenti, arrivata a oggi fortificata dal fallimento del post-premoderno svela la fallacia della mistica nelle metanarrazioni.

Addirittura oggi si pone, denudata, solo nell'ininterrotto gioco delle sue operazioni mercantili vincenti. È proseguita l'arte borghese, ma non ha più le caratteristiche iniziali, essendo cambiate le caratteristiche del suo capitale.

Oggi, come il suo capitale, è semovente, partecipativa, ma improduttivo perché non porta altro da sé, essendo diventata praticamente il suo stesso scopo.

Certo, il capitale era così anche prima, ma a essere diversa era la borghesia: pure al netto della morale religiosa di cui si serviva, la borghesia industriale aveva una sua metanarrazione, cioè quella dell'affrancamento dal bisogno e del successo sociale. Ma essa era supportata dal lussureggiare dell'economia stessa. Ne era il canto simbolico.

In tempi di decrescita, a cosa potrebbe poggiarsi un'ipotetica metanarrazione della borghesia finanziaria, che sembra aver perso la forza sovvertitrice della sua precorritrice?

I valori sembrano affidati solo al diritto, dunque, non potendo più ritrovarsi condivisi in opere creative. Ma la postmodernità comporta, oltre alla crisi nelle metanarrazioni, il polisenso e sembra porre il diritto di fronte a un bivio: la nientità del senso (come assenza totale del senso e semplice risultato di operazioni sistemiche legali vincitrici nei meccanismi quantitativi dei parlamenti) oppure un rinnovato senso secolarizzato di fronte all'ineluttabile scoperta del polisenso postmoderno (il chiedersi se nell'evo postmoderno si possa ancora parlare di senso, di un senso del diritto, e in che termini).

Questa seconda strada sembra la più costruttiva, ispirando una ristrutturazione del senso in chiave postmoderna attraverso il concetto di "ten-

sione" verso il senso non più unico né definitivo ma sempre mobile e secolarizzato: il senso lo si può collocare in un punto irraggiungibile, in un valore irrealizzabile, ma a disposizione del giudice per creare un fantasma di senso. A patto che si tratti, nell'applicazione pratica, di soluzioni concrete senza implicazioni etiche. Di etico c'è il fine, ma è irraggiungibile. Nella pratica si può ottenere solo qualcosa di moderatamente morale.

Ma, così come un post-premoderno è sorto quando la modernità e la borghesia industriale sono andate in pezzi vagheggiando ciò che le precedeva, non possiamo escludere che si possa presentare il doppio rovesciamento d'un pre-postmoderno nel momento in cui al postmoderno venisse richiesto di ridare un senso a se stesso.

E quale momento si vagheggerebbe sapendo che si ispirerebbe a quel che veniva prima della postmodernità?

RINGRAZIAMENTI

Chiara, essenzialmente.

BIBLIOGRAFIA

Abbagnano, Nicola, *Dizionario di filosofia*, UTET, Torino 1998.

Arendt, Hanna, *Vita activa,* Bompiani, Milano 2003.

Baldini, Massimo, *Elogio dell'oscurità e della chiarezza,* Armando Editore, Roma 2004.

Popper, Ottone e Scalfari, Luiss University Press-Pola, Roma 2009.

Storia della comunicazione, Newton&Compton Editori, Roma 2005.

Ballard, James G., *Crash,* Feltrinelli, Milano 2004.

Barabàsi, Albert-László, *Link. La scienza delle reti,* Einaudi, Torino 2004.

Barthes, Roland, *Saggi critici,* Einaudi, Torino 2002.

La camera chiara, Einaudi, Torino 1980.

Elementi di semiologia, Einaudi, Torino 2002.

Basilica, Federico e Sepe, Stefano, (a cura di), *Il linguaggio delle istituzioni pubbliche nei discorsi di insediamento presso l'Avvocatura dello Stato, il Consiglio di Stato e la Corte dei conti*, Scuola superiore della pubblica amministrazione, Roma 2004.

Baudrillard, Jean, *Il delitto perfetto,* Raffaello Cortina Editore, Milano 1996.

Patafisica e arte del vedere, Giunti, Firenze-Milano 2006.

Della seduzione, SE, Milano 1997.

Lo scambio simbolico e la morte, Feltrinelli Milano, 2007.

Bauman, Zygmunt, *La solitudine del cittadino globale*, Feltrinelli, Milano 2000.

Bellour, Raymond, *Fra le immagini,* Bruno Mondadori, Milano 2007.

Benedetto XVI, *Caritas in veritate,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2009.

Benkler, Yochai, *La ricchezza della Rete,* Università Bocconi Editore, Milano 2007.

Benveniste, Émile, *Essere di parola,* Bruno Mondadori, Milano 2009.

Benvenuti L., De Bernardi P., Pinelli T., *Amici miei*, Rizzoli, Milano 1976.

Berger, Peter L., *Homo ridens,* il Mulino, Bologna 1999

Berger, Peter L. e Luckmann, Thomas, *La realtà come costruzione sociale,* il Mulino, Bologna 1969.

Bersamin, Melina M., Zamboanga, Byron L., Schwartz, Set J., et al., *Risky Business: Is There an Association between Casual Sex and Mental Health among Emerging Adults?* J Sex Res. 2013 Jun 7.

Bertetto, Paolo, *Lo specchio e il simulacro,* Bompiani, Milano 2007.

Bonaiuto, Marino e Maricchiolo, Fridanna, *La comunicazione non verbale,* Carocci editore, Roma 2006.

Cacioppo, John T., e Patrick, William, *Solitudine*, il Saggiatore, Milano 2009.
Canetti, Elias, *Massa e potere,* Adelphi, Milano 1981.
Canfora, Luciano, *La democrazia. Storia di un'ideologia,* Laterza, Bari-Roma 2006.
Castells, Manuel, *La nascita della società in rete*, Università Bocconi editore Egea, Milano 2002.
Colarizi, Simona, Crateri, Piero, Pons, Silvio, Quagliariello, Gaetano, (a cura di), *Gli anni Ottanta come storia*, Rubettino Editore, Soveria Mannelli 2004.
Colli, Giorgio, *Filosofia dell'espressione*, Adelphi, Milano 1982.
Cornea, Paul, *Introduzione alla teoria della lettura,* Sansoni, Firenze 1993.
Cotta, Sergio, *La sfida tecnologica,* il Mulino, Bologna 1968.
Debord, Guy, *La società dello spettacolo*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2004.
Deleuze, Gilles, *Il freddo e il crudele,* SE, Milano 1996.
- *Nietzsche e la filosofia*, Einaudi, Torino, 2002
Deleuze, Gilles e Guattari, Felix, *L'anti-Edipo,* Einaudi, Torino 2002.
Del Pero, Mario, *Libertà e impero: gli Stati Uniti e il mondo 1776-2011*, Laterza, Roma-Bari 2011
Derrida, Jacques, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 1969.
Durkheim, Émile, *Le forme elementari della vita religiosa*, Meltemi, Roma 2005.
Eco, Umberto, *Secondo diario minimo,* Milano, Bompiani 1990.
- *Opera aperta*, Milano, Bompiani 2004.
Farge, Arlette e Revel, Jacques, *La logica della folla,* Laterza, Bari 1989.
Fenichel, Otto, *Trattato di psicanalisi,* Astrolabio, Roma 1951.
Ferreri, Marco e Azcona, Raphael, *La grande abbuffata,* Bompiani, Milano 1973.
Fini, Massimo, *Il vizio oscuro dell'Occidente,* Marsilio, Venezia 2002.
Fiocca, M. Teresa e Montedoro, Giancarlo, *Diritto alla sicurezza ed economia del terrore*, Luiss University Press, Roma 2006.
Fioritto, Alberto (a cura di), *Manuale di stile*, il Mulino, Bologna 1997.
Foucault, Michel, *Storia della follia nell'età classica,* Rizzoli, Milano 2002.
Freschi, Marino, *La letteratura tedesca*, Il Mulino, Bologna 2008.
Freud, Sigmund, *Opere*, Newton&Compton, Roma 1992.
Fromm, Erich, *Anatomia della distruttività umana,* Mondadori, Milano 1975.
- *Avere o essere?,* Mondadori, Milano 1996.
Gadamer, Hans-Georg, *Verità e metodo,* Bompiani, Milano 2004.
Galgano, Francesco, *La forza del numero e la legge della ragione,* il Mulino, Bologna 2007.
Garritano, Francesco, *Questioni di legge*, Jaca Book, Milano 1995.
Gentile, Emilio, *La democrazia di Dio*, Laterza, Roma-Bari 2006.
Glucksmann, André, *Niente è cattivo, tutto è permesso*, in «L'Espresso», 05.12.2002.
Goffman, Erving, *L'interazione strategica,* il Mulino, Bologna 1988.
Gommarasca, Alessandro e Valtorta, Luca, *Sol Mutante,* Costa&Nolan, Genova 1996.
Gordon, David, e Modugno Crocetta, Roberta A., *Individualismo metodologico: dalla Scuola austriaca all'anarco-capitalismo*, Luiss University Press, Roma 2004.

Greimas, Algirdas J., *Semiotica e scienze sociali*, Centro Scientifico Editore, Torino 1991.
Hassan, Claudia, *Rete e democrazia,* Marsilio, Venezia 2010.
Havelock, Eric A., *La musa impara a scrivere,* Laterza, Roma-Bari 2005.
Hegel, G.W.F., *Lineamenti di filosofia del diritto*, Laterza, Roma-Bari 1974.
Heidegger, Hermann (a cura di), *Zur Frage nach der Bestimmung der Sache des Denkens*, Erker, St. Gallen 1984.
Heidegger, Martin, *Essere e tempo,* Longanesi, Milano 2005.
- *Filosofia e cibernetica*, Edizioni ETS, Pisa 1988.
Hobbes, Thomas, *Leviatano,* Mondadori, Milano 2008.
Hobsbawm, Eric J., *Il secolo breve,* BUR, Milano 2006.
Huntington, Samuel P., *La terza ondata,* il Mulino, Bologna 1998.
Irti, Natalino e Severino, Emanuele, *Dialogo su diritto e tecnica,* Laterza, Roma-Bari 2001.
Jones, Maldewen A., *Storia degli Stati Uniti d'America,* Bompiani, Milano 2007.
Kant, Immanuel, *Critica della ragion pura,* Laterza, Bari-Roma 2000.
- *Critica alla ragion pratica,* Laterza, Bari-Roma 2006.
Kelsen, Hans, *La democrazia,* il Mulino, Bologna 1998.
Klein, Josephine, *Sociologia dei gruppi*, Einaudi, Torino 1968.
Kojève, Alexander, *La nozione di autorità,* Adelphi, Milano 2011.
- *Introduzione alla lettura di Hegel,* Adelphi, Milano 1996.
Lacan, Jacques, *Scritti,* Vol.I, Einaudi, Torino 2002.
Seminario III, Einaudi, Torino 2010.
Seminario VII, Einaudi, Torino 2008.
Seminario VIII, Einaudi, Torino 2008.
Lakoff, George, *Non pensare all'elefante!*, Fusi Orari, Roma 2006.
Landowski, Eric, *La società riflessa,* Meltemi, Roma 1999
Latini, Giulio, *Forme digitali,* Meltemi, Roma 2007.
Lombroso, Cesare, *Delitto, genio, follia*, Bollati Boringhieri, Torino 2000.
Lyotard, Jean-François, *La condizione postmoderna*, Feltrinelli, Milano 2010.
Maffettone, Sebastiano, *Etica pubblica,* il Saggiatore, Milano 2001.
Magnani, Lorenzo, *Filosofia della violenza,* il Melangolo, Genova 2012.
Marco Aurelio, *Pensieri,* Bompiani, Milano 2008.
Marcuse, Herbert, *Eros e civiltà*, Einaudi, Torino 2001.
Mascio, Antonella, "Internet *e i nuovi movimenti: dall'online all'offline*", in AA.VV., *Nuovi media, vecchi media,* il Mulino, Bologna 2007.
Mazzocut-Mis, Maddalena (a cura di), *Anatomia del mostro*, La Nuova Italia Editrice, Scandicci 1994.
McLuhan, Marshall, *Understanding Media: The Extension of Man*, MIT Press, Cambridge 1994.
Miceli, Silvana, *Il demiurgo trasgressivo,* Sellerio editore, Palermo 1984.
Miller, Jacques-Alain, *Delucidazioni su Lacan,* Antigone Edizioni, Torino 2008.
Montesquieu, C.-L., *Le leggi della politica*, Editori riuniti, Roma 1979.
Morreale, Emiliano, *L'invenzione della nostalgia. Il vintage nel cinema italiano e dintorni,* Donzelli, Roma 2009.
Mumford, Lewis, *Storia dell'utopia,* Donzelli Editore, Roma 1997.

Myers, Tony, *Introduzione a Žižek*, il Melangolo, Genova 2012.
Nancy, Jean-Luc, *Tre saggi sull'immagine,* Edizioni Cronopio, Napoli 2002
Ogien, Ruwen, *Pensare la pornografia,* Isbn Edizioni, Milano 2005.
Ong, Walter J., *Oralità e scrittura,* il Mulino, Bologna 1986.
Ortega y Gasset, José, *L'uomo e la gente,* Armando Editore, Roma 2001.
- *La ribellione delle masse*, SE, Milano 2001.
- *La disumanizzazione dell'arte,* Luca Sossella Editore, Roma 2005.
Parascandalo, Renato, *Mediateca 2000*, <http://www.educational.rai.it/mediateche/mttesto.asp?tid=28>, 01.9.2013.
Pasqualotto, Giangiorgio, *Estetica del vuoto,* Marsilio, Venezia 1992.
Pellicani, Luciano, *Dalla società chiusa alla società aperta,* Rubbettino, Soveria Mannelli 2002.
Perniola, Mario, *Contro la comunicazione,* Einaudi, Torino 2004.
- *Stranieri a se stessi*, in «Agalma», 2004, n. 7-8.
Peverini, Paolo, *Il videoclip. Strategie e figure di una forma breve*, Meltemi, Roma 2004
Pfaller, Robert, *Estetica dell'interpassività*, in «Agalma», 2004, n. 7-8.
Phillips, Kevin, *La teocrazia americana*, Garzanti, Milano 2007.
Pigozzi, Laura, *A nuda voce,* Antigone Edizioni, Torino 2008.
Ponti, Gianluigi e Merzagora Betsos, Isabella, *Compendio di criminologia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008.
Ponzio, Augusto, *Fuori luogo,* Meltemi, Roma 2007.
Preciado, Beatriz, *Pornotopia,* Fandango, Roma 2011.
Punzi, Antonio, *L'ordine giuridico delle macchine,* Giappichelli, Torino 2003.
I diritti dell'uomo-macchina. Studio su La Mettrie, Giappichelli, Torino 2008.
L'ordine giuridico delle macchine. La Mettrie Helvétius D'Holbach. L'uomo-macchina verso l'intelligenza collettiva, Giappichelli, Torino 2003.
Rawls, John, *Una teoria della giustizia,* Feltrinelli, Milano 2008.
Regazzoni, Simone, *Pornosofia,* Ponte alle Grazie, Milano 2010.
Romano, Bruno, *Tecnica e giustizia nel pensiero di Martin Heidegger,* Giuffrè, Milano 1969.
Fondamentalismo funzionale e nichilismo giuridico, Giappichelli, Torino 2004.
Romeo, Francesco, *Diritto artificiale*, Giappichelli, Torino 2002.
Sacks, Oliver, *Musicofilia*, Adelphi, Milano 2008.
Sartori, Giovanni, *Democrazia: cosa è*, Rizzoli, Milano 2006.
Schmitt, Jean-Claude, *Medioevo "superstizioso",* Laterza, Bari-Roma 2004.
Schopenhauer, *Parerga e paralipomena*, Adelphi, Milano 2003.
Sen, Amartya, *Etica ed economia,* Editori Laterza, Roma-Bari 2002.
Soble, Alan, *Pornografia, sesso e femminismo,* EffepiLibri, Roma 2007.
Tarizzo, Davide, *Introduzione a Lacan,* Laterza, Bari-Roma 2003.
Todorov, Tzvetan, *Teorie del simbolo,* Garzanti, Milano 2008.
Tommaseo, Niccolò, *Nuovo dizionario dei sinonimi della lingua italiana,* Editore Vieusseux, Firenze 1838.
Touraine, Alain, *Eguaglianza e diversità,* Laterza, Bari-Roma 1997.
Toynbee, Arnold J., *Civiltà al paragone*, Bompiani, Milano 2003.

Valeriani, Luisa, *Performers,* Meltemi, Roma 2009.
Van Dover, Cindy Lee, *3000 metri sotto i mari,* Feltrinelli, Milano 1997.
Veneziani, Marcello, *Contro i barbari*, Mondadori, 2006.
Di padre in figlio: elogio della tradizione, Laterza, 2002.
La cultura della destra, Laterza, 2002
Verri, Pietro, *Del piacere e del dolore e altri scritti,* Feltrinelli, Milano 1964.
Viola, Francesco e Zaccaria, Giuseppe, *Diritto e interpretazione*, Laterza, Bari-Roma 2004.
Watzlawick, Paul (a cura di), *La realtà inventata*, Feltrinelli, Milano 2006.
Watzlawick, Paul, Beavin, Janet H. e Jackson, Don D., *Pragmatica della comunicazione umana,* Astrolabio, Roma 1971.
Weiermaier, Peter (a cura di), Il nudo tra ideale e realtà, Artificio Skira, Milano 2004.
Wiener, Norbert, *Cybernetics, or control and communication in the animal and the machine*, MIT Press, Cambridge 1948.
Wind, Edgar, *Arte e anarchia*, Adelphi, Milano 1997.
Wolf, Mauro, *Teorie delle comunicazioni di massa*, Bompiani, Milano 2005.
Yang, Wei, *Il libro del Signore di Shang,* Adelphi, Milano 1989.
Zecchi, Stefano, *L'uomo è ciò che guarda,* Mondadori, Milano 2005.
Žižek, Slavoj, *Leggere Lacan,* Bollati Boringhieri, Torino 2009.
Lacrimae rerum, Scheiwiller, Milano 2009.

Consigli di lettura

Avvertenza: i titoli che seguono non sono stati direttamente citati, ma hanno fornito indicazioni essenziali per contestualizzare il materiale direttamente citato.

Accame Giano, *Ezra Pound economista*, Edizioni Settimo Sigillo, 1995
Ambrosi Elisabetta (a cura di), *Il bello del relativismo*, Marsilio, 2005
Arendt Hanna, *La banalità del male*, Feltrinelli, 1964
Arendt Hanna, *Le origini del totalitarismo*, Edizioni di Comunità, 1967
Aron Raymond, *Il concetto di libertà*, Ideazione Editrice, 1997
Aron Raymond, *Saggio sulla destra*, Alfredo Guida Editore, 2006
Bakunin Michail, *Là dove c'è lo Stato non c'è libertà*, a cura di Luca Michelini, Demetra, 1996
Bakunin Michail, *Stato e anarchia*, Feltrinelli, 2004
Barthes Roland, *Miti d'oggi*, Einaudi, 1974
Beccaria Cesare, *Dei delitti e delle pene*, Rizzoli, Milano 1997.
Berlinguer Enrico, *La proposta comunista*, Einaudi, 1972
Berlinguer Enrico, *Per il socialismo nella pace e nella democrazia in Italia e in Europa*, Editori Riuniti, 1979
Bobbio Norberto, *Destra e sinistra*, Donzelli Editore, 1994
Bobbio Norberto, *Il futuro della democrazia*, Einaudi, 1995
Bobbio Norberto, *L'età dei diritti*, Einaudi, 1990
Bobbio Norberto, Offe Claus, Lombardini Siro, *Democrazia, maggioranza e*

minoranze, il Mulino, 1981
Bobbio Norberto, *Stato, governo, società: frammenti di un dizionario politico*, Einaudi, 1995
Browne Matt e Diamond Patrick (a cura di), *Ripensare la Terza Via*, Marsilio, 2004
Canfora Luciano, *Critica della retorica democratica*, Laterza, 2002
Canfora Luciano, *Libro e libertà*, Laterza, 2005
Carboni, Carlo (a cura di), *Élite e classi dirigenti in Italia*, Laterza, 2007
Cardini Franco, Valzania Sergio, *Le radici perdute dell'Europa*, Mondadori, 2006
Cioran E.M, *Quaderni*, Adelphi, 1997
Coleman, Lipset, Trow, *Democrazia sindacale*, ETAS libri, 1972
Constant Benjamin, *La libertà degli antichi, paragonata a quella dei moderni*, Einaudi, 2001
Dahl Robert A., *I dilemmi della democrazia pluralista*, Il Saggiatore, 1988
Dahl Robert A., *La democrazia e i suoi critici*, Editori riuniti, 1990
Dahl Robert A., *Politica e virtù: la teoria democratica nel nuovo secolo*, Laterza, 2001
Dahl Robert A., *Sulla democrazia*, Laterza, 2002
Damilano Marco, *Democristiani immaginari*, Vallecchi, 2006
de Benoist Alain, *L'operaio fra gli dei e i titani*, ASEFI, 2000
de Benoist Alain, *Moeller Van Den Bruck, o La rivoluzione conservatrice*, Edizioni del Tridente, 1981
De Felice Renzo, *Intervista sul fascismo*, Laterza 1997
de Tocqueville Alexis, *La democrazia in America*, BUR, 1999
Deleuze Gilles, *Differenza e ripetizione*, Raffaello Cortina Editore, 1997
Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Mille piani*, Castelvecchi Editore, 2006
Deleuze Gilles, *Logica del senso*, Feltrinelli, 1975
Deridda Jacques, *Breve storia della menzogna*, Castelvecchi, 2006
Deridda Jacques, *Lo spergiuro*, Castelvecchi, 2006
Deridda Jacques, *Stati canaglia: due saggi sulla ragione*, Cortina, 2003
Dionigi Ivano (a cura di), *La legge sovrana*, BUR, 2006
Enzensberger Hans Magnus, *Il perdente radicale*, Einaudi, 2007
Evola Julius, *Cavalcare la tigre*, Edizioni Mediterranee, 1995
Evola Julius, *Fenomenologia della sovversione*, a cura di Renato Del Ponte, SeaR Edizioni, 1993
Falcone Giovanni, con Marcelle Padovani, *Cose di Cosa Nostra*, BUR, 1998
Foucault Michel, *Sorvegliare e punire*, Einaudi, 1976
Fraquelli Marco, *Il filosofo proibito*, ASEFI, 1994
Freda F.G., *La disintegrazione del sistema*, Edizioni di AR, 2000
Fromm Erich, *Fuga dalla libertà*, Mondadori, 1941
Gallesi Luca, *Le origini del Fascismo di Ezra Pound*, Edizioni Ares, 2005
Gallesi Luca (a cura di), *Ezra Pound e l'economia* Edizioni Ares, 2001
Gallino Luciano, *Globalizzazione e disuguaglianze*, Laterza, 2000
Gandhi M.K., *La mia vita per la libertà*, Newton&Compton, 1973
Gentile Giovanni, Mussolini Benito, Volpe Gioacchino, Salvatorelli Luigi et al., *Il Fascismo nella Treccani*, ASEFI, 1997

Gilbert G.M, *Nelle tenebre di Norimberga*, SEI Editrice, 2005
Giorello Giulio, *Di nessuna chiesa*, Raffaello Cortina Editore, 2005
Gödel Kurt, *La prova matematica dell'esistenza di Dio*, a cura di Gabriele Lolli e Piergiorgio Odifreddi, Bollati Boringhieri, 2006
Graziosi Andrea, *L'Unione Sovietica in 209 citazioni*, il Mulino, 2006
Guevara Ernesto, *L'economia*, Baldini&Castoldi, 1996
Hardt Michael, Negri Antonio, *Impero*, Rizzoli, 2002
Hitler Adolf, *Mein Kampf*, a cura di Giorgio Galli, Kaos Edizioni, 2002
Jünger Ernst, *Trattato del ribelle*, Adelphi, 1990
Kaiser Anna (a cura di), *La Bildung ebraico-tedesca del Novecento*, Bompiani, 2006
Lévi-Strauss Claude, *Mito e significato*, Net, 2002
Malatesta Errico, *Bakunin e altri scritti sulla storia dell'anarchia*, Datanews, 2004
Malatesta Errico, *L'anarchia*, Datanews, 2001
Marcuse Herbert, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, 1967
Martucci Roberto, *L'invenzione dell'Italia Unita*, Sansoni, 1999
Marx Karl, Engels Friedrich, *Manifesto del Partito Comunista*, BUR, 1998
Masconi Luciano, *La Cina oggi: ambizioni imperialiste o urgenze democratiche?*, in MondOperaio, luglio-ottobre 2005
Mazzini Giuseppe, *Opere*, Biblioteca Treccani, 2006
Medvedev Roj Aleksandrovič et al., *Dissenso e socialismo*, Einaudi, 1977
Michels Robert, *La sociologia del partito politico nella democrazia moderna*, il Mulino, 1966
Mill John Stuart, *Saggio sulla libertà*, Net, 2002
Moro Tommaso, *Utopia*, Newton&Compton, 1994
Moroni Stefano, *L'ordine sociale spontaneo*, UTET, 2005
Pasolini Pier Paolo, *Petrolio*, Mondadori, 2005
Pellicani Luciano, *Le sorgenti della vita*, Marco Editore, 2005
Perniola Mario, *I situazionisti*, Castelvecchi, 1998
Platone, *Repubblica*, a cura di Franco Sartori, Laterza, 1985
Prezzolini Giuseppe, *Intervista sulla destra*, a cura di Claudio Quarantotto, Mondadori, 1994
Rousseau Jean-Jacques, *Il contratto sociale*, Laterza, 1997
Sartori Giovanni, *Democrazia e definizioni*, il Mulino, 1957
Schumpeter J.A., *Capitalismo socialismo e democrazia*, ETAS libri, 1994
Sen Amartya, *La democrazia degli altri*, Mondadori, 2004
Settembrini Domenico, *Democrazia senza illusioni*, Laterza, 1994
Settembrini Domenico, *Fascismo controrivoluzione imperfetta*, Edizioni SEAM, 2001
Spengler Oswald, *Eraclito*, Edizioni Settimo Sigillo
Spengler Oswald, *Il tramonto dell'Occidente*, Guanda, 1995
Spranger Eduard, *Ambiente e cultura*, Armando Editore, 1959
Stirner Max, *L'unico e la sua proprietà*, Adelphi, 1979
Streccioni Arianna, *A destra della destra*, Edizioni Settimo Sigillo, 2006
Togliatti Palmiro, *Sul fascismo*, a cura di Giuseppe Vacca, Laterza, 2004

Valenza Pietro (a cura di), *Il compromesso storico*, Newton&Compton, 1975
Veronesi Umberto, *Il diritto di morire*, Mondadori, 2005
Weil Simone, *Lezioni di filosofia*, Adelphi, 1999
Zagrebelsky Gustavo, *Principî e voti*, Einaudi, 2005
Zedong Mao, *Pensieri del fiume Xiang*, a cura di Giorgio Mantici, Editori Riuniti, 1981
Discorsi inediti dal 1956 al 1971, Mondadori, 1975